SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 3

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 3

KONSERWATYZM · LIBERALIZM · NARÓD

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 3

Anna Boguska
Dorota Gil
Agata Jawoszek
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

oraz

Agnieszka Ayşen Kaim
Nina Dimitrowa
Michail D. Konaris
Aleksandra Sfoini

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 3

KONSERWATYZM · LIBERALIZM · NARÓD

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2019

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
dr hab. Krystyna Pieniążek-Marković, prof. UAM, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań
& dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

Narodowe Centrum Nauki

Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 3 (publikacja monografii naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Ewelina Drzewiecka (z bułgarskiego),
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego, bułgarskiego i greckiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-95-3
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

KONSERWATYZM

KONSERWATYZM
(Bośnia i Hercegowina)

W przypadku Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH) idea konserwatyzmu (bośn. *konservatizam*, *nazadnost*), pierwotnie negatywnie waloryzowana, pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Ogląd nastrojów panujących wówczas w BiH daje wydana w 1882 roku *Povijest Bosne* Chorwata Vjekoslava Klaicia (1849–1928), będąca po części opracowaniem historycznym, po części zaś relacją z podróży. Autor, zgodnie z ówczesną poetyką, wrażliwością i perspektywą, opisuje Bośnię jako orientalny zacofany kraj, a Bośniaków, których nazywa Turkami, jako upartych i opierających się wszelkim przejawom nowoczesności: „Na ich naturalny konserwatyzm nałożył się jeszcze mahometański konserwatyzm i zrodziła się z tego w Bośni stagnacja, która sprzeciwia się kulturze w każdej postaci i postępowi. Turczyn nie chce słyszeć o zmianach ani o ulepszeniach – zna tylko stare i niesprawiedliwe prawo obyczajowe i swój Koran" (V. Klaić, *Povijest Bosne*, 1882). W pierwszych latach po okupacji BiH przez Austro-Węgry (od 1887 roku) konserwatyzm rozumiany był jako uparte trwanie przy swoim, niepoddawanie się postępowi, a jego synonimami w powszechnym rozumieniu były pojęcia, takie jak zacofanie, zapóźnienie cywilizacyjne, stagnacja. Tak pojmowany konserwatyzm stał się jednym z najczęstszych zarzutów formułowanych wobec bośniackich muzułmanów przez Austriaków, a w czasie „misji cywilizacyjnej" zmierzającej do europeizacji i modernizacji kraju przez pracowników ich administracji i lekarzy sprowadzonych do Bośni m.in. z Polski: Bronisławy Prašek-Całczyńskiej, Teodory Krajewskiej, Leopolda Glücka. Przybysze z Galicji i innych zakątków monarchii habsburskiej postrzegali konserwatyzm Bośniaków jako główną przyczynę złego stanu zdrowia populacji i ogólnej złej kondycji całego kraju (np. Teodora Krajewska w *Pamiętniku* pisanym od 1886 do 1912 roku, wydanym w Polsce w roku 1989). Wkrótce perspektywę tę przyjęli bośniaccy Serbowie, ale także muzułmanie wybierający serbską orientację narodową – „Serbowie wyznający wiarę mahometańską", publikujący na łamach czasopisma „Nada" i „Vila". Członkowie Serbskiego Towarzystwa Oświatowo-Kulturalnego (Srpsko prosvjetno i kulturno društvo) „Prosvjeta", nieprzychylni „faworyzowanym" przez Austriaków muzułmanom, zarzucali im konserwatyzm i obarczali winą za społeczne i gospodarcze zapóźnienie Bośni. Jednocześnie krytykowali poczynania Austriaków, którzy przez wprowadzanie nauki higieny, otwieranie

szkół świeckich, inwestowanie w służbę zdrowia, infrastrukturę komunikacyjną, inicjatywy kulturowe starali się muzułmanów „zeuropeizować" i „ucywilizować". Nikola Kašiković w tekście *Poziv* („Vila" 1885, br. 10) wzywał do zerwania z konserwatywnym przywiązaniem do zwyczajów i tradycji, które nie przystają do nowoczesności: „Niech każdy, kto czuje się Serbem, czyli kulturalnym człowiekiem, odważnie odrzuci te zwyczaje i przesądy, które nie służą postępowi narodu, a do serca przygarnie te, co niosą nadzieję światłej przyszłości". Krytykę konserwatyzmu podejmowali też intelektualiści muzułmańscy sprzyjający polityce austro-węgierskiej (np. Mehmed Kapetanović Ljubušak, który krytykował „szkodliwy konserwatyzm braci muzułmanów" w książce *Budućnost i napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini: namijenjeno za pouku i ogled nekoj našoj braći Bošnjacima i Hercegovcima*, 1893).

Za specyficzną formę konserwatyzmu brano w pierwszych dekadach austro-węgierskiego panowania w BiH masową emigrację muzułmanów do imperium osmańskiego – na tereny dzisiejszej Turcji, ale także do Macedonii, Kosowa i wówczas jeszcze będącego pod rządami Osmanów Sandżaku. Wtedy też uformował się stereotyp muzułmanów (później Boszniaków) jako narodu upartego (pojęcia: *prkos* ‘upór' i *inat* ‘przekora'), za wszelką cenę obstającego przy swoim. Stereotyp ten potwierdził i usankcjonował w latach późniejszych Ivo Andrić m.in. w powieści *Travnička hronika* (w polskim tłumaczeniu *Konsulowie ich cesarskich mości*), portretując upartych, dumnych Bośniaków opornych na zmiany i sceptycznych wobec nowych okoliczności.

Refleksja na temat dobrych i złych stron konserwatyzmu rozwija się w BiH równolegle z refleksją na temat postępu (→ postęp) i nowoczesności (→ nowoczesność), można ją datować na ostatnie lata XIX wieku. Najpierw pojawia się termin „modernizacja" – później dopiero ewokujący refleksję nad konserwatyzmem – utożsamiany z pojęciami, takimi jak europeizacja, rozwój, postęp (w okresie austro-węgierskim). W przypadku BiH lata wkraczania kraju w „okres nowoczesności" (*moderno doba*) wiążą się z wielką przemianą kulturowo-społeczną polegającą na wyjściu z przestrzeni cywilizacyjnej imperium osmańskiego. Konserwatyzm jest wówczas waloryzowany negatywnie przez środowiska opowiadające się za koniecznością unowocześnienia, europeizacji, a nawet deosmanizacji Bośni. W pismach franciszkanów, a później także w artykułach i manifestach ideologów boszniackiego odrodzenia narodowego na początku XX wieku (Bašagicia, Ljubušaka i in.) (→ odrodzenie narodowe), konserwatyzm utożsamiany jest z zabobonami, analfabetyzmem, oporem wobec edukacji i brakiem politycznej świadomości. Uważa się go także za główny powód i czynnik politycznej, społecznej i intelektualnej dezorganizacji kraju. Budziciele narodowej świadomości w BiH, i to zarówno muzułmańskiej, bośniacko-chorwackiej (tu: bośniacka odmiana iliryzmu praktykowana głównie przez franciszkanów), jak i bośniacko-serbskiej, właściwie zgodnie oskarżali muzułmanów o szczególny konserwatyzm i uporczywe trwanie przy systemie, wartościach i porządkach niemających już odniesienia do dynamicznie zmieniającej się współczesności. W takim duchu występują na przestrzeni kluczowych

dla początków modernizacji Bośni zarówno franciszkanin Ivan Franjo Jukić (1818–1857), Savfet-beg Bašagić (1870–1934) głoszący potrzebę boszniackiego odrodzenia narodowego, jak i bośniacki Serb Vaso Pelagić (1838–1899).

Pod koniec lat 20. XX wieku, w okresie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca), dyskusja na temat „wyzwań nowoczesności i konserwatywnych wartości" przybrała postać polemik na temat „kapelusza i chusty", czyli kwestii zakrywania przez kobiety twarzy i włosów tradycyjnym zarem i feredżą. Początkowo dyskusje toczyły się na łamach prasy, a więc periodyków wydawanych przez muzułmańskie, serbskie i chorwackie towarzystwa oświatowe („Gajret", „Prosvjeta", „Napredak), i choć dotykały kwestii praktyk religijnych i obyczajów wyrosłych z tradycji muzułmańskiej (→ tradycja), stanowiły pretekst do dyskusji nad zagadnieniami polityczno-światopoglądowymi, takimi jak dostęp muzułmanek do edukacji (→ oświata) i opieki zdrowotnej oraz prawa do partycypowania muzułmanów, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, w polityce itp. Gdy funkcję reis-ul-ulemy Wspólnoty Islamskiej (Islamska zajednica) w BiH pełnił zwolennik prawa muzułmańskiego zasadzającego się na bezpośredniej interpretacji Koranu, a przy tym liberalizacji obyczajów i reform islamu Džemaludin Čaušević (1870–1938), debata – głównie na skutek nacisków ówczesnych władz, które były zdania, że problemy natury religijno-światopoglądowej należy „roztrząsać za zamkniętymi drzwiami meczetu" (Š. Filandra, *Bošnjačka politika u XX vijeku*, 1997) – przeniosła się na forum cyklicznych spotkań z zapraszanymi przez Čauševićia intelektualistami. Čaušević uważany był już wówczas za „oświeconego reisa" – tak o nim pisano w artykule *Okružnica našeg presvetog gospodina reis ul-uleme* opublikowanym w czasopiśmie „Novi behar" 1 grudnia 1928 roku. W Kongresie Intelektualistów Muzułmańskich, zwołanym przez Čauševićia w 1928 roku, udział wzięli czołowi intelektualiści epoki, np. pisarz Osman Nuri Hadžić, publicysta Edhem Bulbulović, działacz społeczny Husein Brkić, polityk Ahmed Muradbegović, Šukrija Kurtović (autor książki *O nacionalizovanju muslimana*, 1914). Reis Čaušević był zdania, że „przykrywanie przez muzułmanki twarzy jest jednym z powodów ekonomicznego i kulturalnego zapóźnienia członków Wspólnoty Islamskiej", gdyż „izoluje je od możliwości nauki, a niewykształcone kobiety ciągną całą wspólnotę na dno niedouczenia i ciemnoty". Przeciwni reformistycznej działalności Čauševićia zwolennicy partii o nazwie Jugosłowiańska Organizacja Muzułmańska (Jugoslavenska muslimanska organizacija – JMO, założona w 1919 roku, na jej czele stał wówczas Mehmed Spaho), skupieni wokół czasopism „Vrijeme" i „Jednakost" oraz niektórzy intelektualiści (Nuri Hadžić, Sejfulah Proho), twierdzili, że „kto nosi kapelusz i zdejmuje chustę z twarzy, opuszcza Wspólnotę Islamską". Čaušević przy wsparciu intelektualistów, którzy w 1903 roku założyli Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe (Kulturno-prosvjetno društvo) „Gajret" stawiające sobie za cel wyrównanie szans muzułmanów, argumentował, że „zamykanie się w niemających nic wspólnego z wiarą obyczajach, sprawia, że muzułmanie nieustannie przegrywają walkę o swoje być czy nie być, którą nad ich głowami rozgrywają nieprzyjaciele nieustający w opracowywaniu planów ich nacjonalizowania".

W okresie po drugiej wojnie światowej konserwatyzm rozumiany jako przywiązanie do religii, wynikających z niej obyczajów i tradycji uważano za „wsteczny" i nieprzystający do nowych czasów, których rytm wyznacza postęp i wiara w nowy, lepszy porządek świata. Idea nowoczesności (→ nowoczesność) przybrała więc w socjalistycznej Jugosławii postać sekularyzacji (→ sekularyzacja) i antykonserwatyzmu. Jednym z aspektów tej dyskusji ponownie stała się kwestia symboli religijnych i przykrywania przez muzułmanki włosów i twarzy (od 1945 roku oficjalny zakaz noszenia fezu i feredży, który nie zawsze był przestrzegany zwłaszcza w środowiskach wiejskich i konserwatywnych, przywiązanych do zwyczaju). Ogląd wysiłków, jakie władze socjalistyczne podejmowały w celu unowocześnienia społeczności muzułmańskiej daje publikacja chorwackiego autora Jure Petričevicia *Nacionalnost stanovništva Jugoslavije: nazadovanje Hrvata i manjina, napredovanje Muslimana i Albanaca* (1983), którego zdaniem działania te nazbyt „spowalniały postęp" innych „bardziej cywilizowanych" jugosłowiańskich narodów.

Temat konserwatyzmu i jego pozytywnych i negatywnych stron w Bośni w sposób znaczący obecny jest również w tekstach pierwszego prezydenta niepodległej Bośni i Hercegowiny Alii Izetbegovicia (1925–2003). Relacji pomiędzy konserwatywną religijnością a postępem poświęcił cały rozdział w książce *Islam između Istoka i Zapada* (1980), a dwie dekady wcześniej pewne aspekty konserwatywnych porządków (ład, moralność, sprawiedliwość społeczna) wyłożył w manifeście polityczno-filozoficznym *Islamska deklaracija* (1970). Izetbegović zaprezentował w nim koncepcję rewolucji islamskiej (→ rewolucja, która ma polegać na przywróceniu konserwatywnych porządków i wartości typowych dla świata islamu. W *Islam između Istoka i Zapada* Izetbegović podjął krytykę Turcji jako państwa laickiego – „zepsutego" po rewolucji młodotureckiej i postępowych reformach Kemala Atatürka. Zdaniem Izetbegovicia „niebieskooki Turek" „zupełnie niepotrzebnie i błędnie wypowiedział wojnę konserwatywnym, tradycyjnym wartościom", zmieniając wielką i potężną Turcję w pozbawiony tożsamości i charakteru „plagiat Europy" i „państwo trzecioplanowe" (A. Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*, 1980). Zamiast reform wymierzonych w konserwatywne, tradycyjne porządki, Izetbegović proponował muzułmańskie odrodzenie (*islamski preporod*), przewrót (*prevrat*) i przekształcenie (*preobražaj*), będące warunkiem koniecznym do zaprowadzenia „islamskiego porządku".

Nowoczesna tożsamość Boszniaków, która podwaliny zyskała w pierwszym dwudziestoleciu XX wieku, opiera się z jednej strony na poczuciu historycznej ciągłości i więzi z terytorium Bośni (co obrazuje rezygnacja z wąskiego – bo ograniczającego się do kwestii wyznania – etnonimu Muzułmanie na rzecz szerszego, pozornie ponadwyznaniowego etnonimu Boszniacy) (→ religia), z drugiej natomiast – na stosunkowo nowym, choć „odświeżanym" przez cały XX wiek doświadczeniu martyrologicznym Boszniaków (→ idea szahadatu). Pewnym paradoksem jest, że podobnie jak na początku lat 90., również i dziś punkt odniesienia dla tożsamości Boszniaków stanowi islam. Przywiązanie do konserwatywnych, wyrastających z religii wartości, wzmocnione przez

przeżycia wojenne, doświadczenie ludobójstwa, czystki etniczne, oblężenie kilku bośniackich miast, stały się dla Boszniaków źródłem dwóch kluczowych tożsamości: tożsamości ofiary wojennej (figurą są matki Srebrenicy opłakujące synów i mężów, którzy padli ofiarą serbskich czystek etnicznych) i tożsamości męczennika za wiarę (zgodnej z muzułmańską ideą szahadatu). Obie te tożsamości silnie zasadzają się na takich wartościach, jak trwanie, rozpamiętywanie, stała repetycja doświadczenia i konserwowanie dramatycznych wydarzeń w pamięci kulturowej. Taki stan rzeczy ma związek z wciąż radykalizującym się w Bośni islamem, który surowo osądza nie tylko wszelkie odważne obyczajowo zachowania jako niebezpieczne „nowinkarstwo" (*novatarije*), ale także coraz częściej za takie uważa zjawiska i zachowania do tej pory w Bośni akceptowane i niebudzące kontrowersji. Mowa tu przede wszystkim o tekstach wciąż podejmujących temat wydarzeń wojennych i konserwujących muzułmańsko-religijny aspekt tożsamości bośniackiej (w latach 90. na łamach muzułmańskich czasopism „Ljilijan" i „Muslimanski glas", współcześnie zaś w dzienniku „Dnevni avaz" i w redagowanym przez Filipa Mursela Begovicia tygodniku „Stav"). Od momentu wybuchu wojny w BiH można zaobserwować stopniowy wzrost konserwatyzmu i radykalizację nastrojów społecznych, w skrajnej formie przybierającą postać zjawiska reislamizacji życia codziennego i praktyk religijnych Boszniaków, objawiającej się poprzez konserwatywne zachowania, które nigdy na taką skalę nie były w BiH obecne, jak przykrywanie przez kobiety głów, a nieraz także całego ciała, zakaz sprzedaży alkoholu i wieprzowiny w centrum Sarajewa, zwrot w stronę radykalnych nurtów islamu (np. wahabizm), nawiązanie szerokiej współpracy gospodarczej, kulturalnej i ekonomicznej z krajami, takimi jak Iran, Turcja czy Malezja, niechęć do wartości „zgniłego, laickiego Zachodu", na przykład prawa mniejszości seksualnych, kwestie równouprawnienia kobiet, aborcja i inne „kontrowersyjne" z punktu widzenia islamu kwestie światopoglądowe. W ślad za myślą Izetbegovicia w pierwszych latach po zakończeniu wojny w Bośni i Hercegowinie Boszniacy przystąpili do przeprowadzania stopniowych zmian społeczno-obyczajowych, głos „ojca narodu" zrozumieli bowiem jako wezwanie do odrodzenia w „tradycyjnej wierze muzułmańskiej", będącej, według Izetbegovicia, jedynym możliwym nośnikiem zmian we współczesnym świecie. Najszybciej można było zaobserwować zmieniający się charakter bośniackiej przestrzeni publicznej. W Federacji BiH w ciągu zaledwie kilku lat od podpisania traktatu pokojowego w Dayton wybudowano wiele nowych meczetów, głównie w stylu bliskowschodnim, mającym niewiele wspólnego z rdzennymi bośniackimi stylami architektonicznymi. Zmiany dokonały się także w nazwach ulic. Jednym z najbardziej skrajnych przykładów jest zmiana nazwy słynnego sarajewskiego deptaku noszącego imię Vasy Miskina (bohatera narodowego, jugosłowiańskiego partyzanta i polityka zaangażowanego w budowę nowego socjalistycznego porządku) na budzącą muzułmańsko-orientalne konotacje nazwę „Ferhadija", kojarzoną z usytuowanym w pobliżu meczetem ufundowanym w 1561 roku przez Ferhad-beja Vukovicia-Desisalicia.

Potrzeba publicznego manifestowania tożsamości, w tym przypadku religijnej, i czynienia z niej znaku szczególnego, stała się zjawiskiem powszechnym. Bośniaccy muzułmanie chętniej dziś utożsamiają się ze swoimi braćmi w wierze, przede wszystkim z Turkami, ale także z Arabami i innymi przedstawicielami *ummy* – muzułmańskiej wspólnoty – niż z sąsiednimi narodami, z którymi dzielą język, historię i przestrzeń geograficzną. Zjawiska dające się zaobserwować w BiH od lat 90. określane są przez lewicowych polityków i publicystów mianem (re)islamizacji lub kalifatyzacji kraju (Enver Kazaz, Marko Vešović, Dubravko Lovrenović). Współcześnie dyskusja, w której pojawia się opozycja między konserwatyzmem a nowoczesnością, wiąże się w BiH z obyczajowo-światopoglądowymi kwestiami, takimi jak prawa człowieka czy związki jednopłciowe. Reis-ul-ulema Mustafa Cerić (ur. 1952), pełniący funkcję zwierzchnika Wspólnoty Muzułmańskiej w BiH do 2012 roku, słynący z konserwatywnych poglądów, sprzeciwiał się na przykład sprzedaży alkoholu w centrum Sarajewa i tendencji do nowoczesnego stylu ubierania się młodych muzułmanek. Aktualnie sprawujący tę funkcję Husein Kavazović (ur. 1954) jest – podobnie jak reis Čaušević, na którego powołuje się jako na autorytet – zwolennikiem liberalnego podejścia i rozróżniania świeckich tradycji muzułmańskich od przepisów wynikających z szariatu i sunny. Idolem liberalnych bośniackich muzułmanów poszukujących swojej europejsko-islamskiej tożsamości jest pochodzący z Kosowa hafiz Sulejman Bugari (ur. 1966), zwolennik godzenia europejskiego nowoczesnego stylu życia z podstawami wiary muzułmańskiej. W cyklu wykładów *Biti musliman – biti obrazovan – živjeti u 21. stoljeću* wyłożył koncepcję współczesnego, otwartego i tolerancyjnego islamu, który nie stoi w sprzeczności z nowoczesnym stylem życia i wartościami zachodniego świata, wyraźnie odżegnuje się natomiast od przemocy, terroryzmu i fundamentalizmu, które Bugari uważa za „dzieło Szatana chcącego cofnąć islam do czasów beduinów i życia na pustyni" (S. Bugari, *Vratimo se Gospodaru*, 2005.) Współcześnie, po raz kolejny w historii Bośni, formułowany jest zarzut konserwatyzmu pod adresem Boszniaków, tym razem ze strony zwolenników bośniackiej wielokulturowości (np. Enver Kazaz, Vuk Bačanović, publicyści i redakcja czasopisma kulturalno-literackiego „Sarajevske sveske", którzy konserwatyzm utożsamiają z nacjonalizmem, rasizmem, a nawet z etno- i klerofaszyzmem – *klerofašizam*). Obecnie pojęcie konserwatyzmu identyfikowane jest w Bośni z jednej strony z wiernością tradycji (kulturowej i religijnej – sunnizm, to w gruncie rzeczy jeden z dwóch głównych nurtów, który w sposób szczególny cechuje konserwatyzm i przywiązanie do islamu w jego niezmiennej formie), z drugiej zaś – z wiernością zasadom życia i postępowania prawowiernego muzułmanina (np. w pismach i wystąpieniach wspomnianego już reisa-ul-ulemy Mustafy Cericia, zwierzchnika Wspólnoty Islamskiej w BiH).

Z roku na rok przybywa w Bośni ciekawych i odważnych debiutów literackich, których autorzy wypowiadają wojnę społecznemu i religijnemu konserwatyzmowi. Lamija Grebo, Lamija Begagić, Merima Kamerić, Lejla Kalamujić oraz Mirnes Sokolović, Edin Kamenica, Bekim Sejranović wnoszą do bośniacko-

-hercegowińskiej literatury nowe nurty i nową tematykę. Młodzi autorzy tworzą literaturę, odrzucając zmitologizowaną wersję przeszłości obciążonej traumatycznymi doświadczeniami teraźniejszości. Otwartość i nowoczesność odmierza obecność w literaturze i kulturze – ale również w przestrzeni społecznej – problematyki homoseksualnej, nazywanej też problematyką *queer*. Znamienny wydaje się więc fakt, że w Bośni, jedynym kraju postjugosłowiańskim, nie zorganizowano jeszcze Marszu Równości (pierwszy, który miał się odbyć w 2008 roku, został odwołany z powodu krwawych zamieszek w Sarajewie sprowokowanych przez muzułmańskich radykałów z ruchu wahabickiego).

Balić S., *Kultura Bošnjaka*, 2. izd., Zagreb 1994; Filandra Š., *Bošnjačka politika u XX vijeku*, Sarajevo 1998; Filipović M., *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije*, Sarajevo 2004; Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*, Sarajevo 1974.

Agata Jawoszek

KONSERWATYZM
(Bułgaria)

W słowniku wyrazów obcych w języku bułgarskim (*Речник на чужди думи в български език*) z 1978 roku pojęcie konserwatyzmu intepretowane jest jako skłonność do zachowywania ustalonego porządku, wrogość wobec każdej nowości, wsteczność. Człowiek konserwatywny to ten, który nie poddaje się zmianom, reakcjonista, natomiast partią konserwatywną jest ta, która broni interesów burżuazji i kapitalistów.

Gdyby trzymać się tej marksistowskiej definicji konserwatyzmu, samo jego istnienie w XIX-wiecznej Bułgarii wydawałoby się trudne do udowodnienia nie tylko z powodu stosunkowo płaskiej stratyfikacji społecznej, braku burżuazji i niewystępowania → kapitalizmu. Trzon ideowy tzw. → bułgarskiego odrodzenia narodowego kształtowały bowiem postawy zwrócone ku przyszłości; nawet jeśli poszczególni działacze szukali inspiracji w przeszłości, nie oznaczało to pragnienia zachowania tradycji kluczowej, jaką stanowiła odrzucana rzeczywistość osmańska (→ tradycja – Bułgaria), lecz dążenie do rewitalizacji największych osiągnięć średniowiecza. W niemałym stopniu wynikało to z twórczej interpretacji wzorów greckich, co w szczególny sposób wyrażało się w sporach o kształt ogólnonarodowego języka, które stanowiły replikę tendencji występujących u najbliższych sąsiadów. Jednak nawet najbardziej pietystyczny stosunek do tradycji (→ tradycja – Bułgaria) i fascynacja historią (→ historia – Bułgaria) nie determinowały u XIX-wiecznych myślicieli i działaczy bułgarskich, z których wielu było duchownymi, niechęci do → postępu i edukacji.

W odniesieniu do materiału bułgarskiego z tego okresu mówić należy najpierw o konserwatyzmie czy też raczej tradycjonalizmie jako o potocznym, uwikłanym religijnie sposobie rozumowania, a na drugim dopiero miejscu o konserwatyzmie jako wizji politycznej. Ten pierwszy konserwatyzm był naturalnym zapleczem kulturowym społeczeństwa, które przez pięć wieków funkcjonowało w obrębie imperium osmańskiego z jego podziałem na definiowane według kryteriów religijnych millety. Społeczeństwo to opierało swą tożsamość na przynależności do prawosławia. Nowinki oświeceniowe (→ oświecenie – Bułgaria) na większą skalę zaczęły tu napływać dopiero w XIX wieku. Napór nowych idei (od wolterianizmu, przez → socjalizm, po → anarchizm) budził u wielu grozę. To natomiast, co na Zachodzie pozostawało elementem samokrytyki modernizującego się świata, który obawiał się degeneracji, u części pisarzy bułgarskich stawało się elementem negatywnego stereotypu Zachodu, niosło też lęk przed zmianami i pochwałę własnej tradycji wiejskiej (→ tradycja – Bułgaria). Takie było przesłanie małych powieści pisarzy religijnych, np. Wasiła Drumewa (1841–1901) czy Ilii Błyskowa (1839–1913), u których widoczne są elementy (typowej także dla epoki wiktoriańskiej) krytyki cywilizacji miejskiej. Obaj czynili miasto symbolem demoralizacji. W *Ученик и благодетели или чуждото си е все чуждо* (1864–1865) Drumew w poszukiwaniach patogenezy zepsutemu środowisku odeskich kupców przeciwstawiał patriarchalne cnoty bułgarskiej wsi i idealizm żądnego nauki młodzieńca (→ kształcenie – Bułgaria). Z kolei Ilija Błyskow w powieści *Злочеста Кръстинка* (1870) na motywie moralnego upadku zdeprawowanego przez miasto ojca rodziny osnuł historię religijnego nawrócenia grzesznika i heroicznego życia jego córki. Społeczne oddziaływanie tych tekstów było jednak dużo mniejsze niż na przykład powstałej w tym samym czasie, ale do dziś wystawianej na deskach bułgarskich teatrów komedii *Криворазбраната цивилизация* (1871). Jej autor, Dobri Wojnikow (1833–1878), nawiązując m.in. do pisarstwa serbskiego dramaturga Jovana S. Popovicia, pół żartem, pół serio dał wyraz zdegustowaniu powierzchownie adaptowanymi wzorcami kultury zachodniej. Opozycja między przytulną patriarchalną swojskością a niosącym rozpad tego porządku światem nowej ekonomii, nowych układów społecznych i anarchii moralnej, pomimo słabości artystycznej wspomnianych tu tekstów powieściowych, została w sferze kultury utrwalona. Linia ta znalazła kontynuację po wyzwoleniu Bułgarii spod panowania osmańskiego w prozie obyczajowej Iwana Wazowa (1850–1921) czy tekstach bułgarskich narodników czerpiących inspiracje z Rosji, m.in. w opowiadaniach i małych powieściach Todora Włajkowa (1865–1943) (*Дядовата Славчова унука*, 1889; *Леля Гена*, 1890) lub opowiadaniach Michałaki Georgijewa (1854–1916) (*С тебешир и въглен*, 1891; *Бае Митар пророкът*, 1893). Tradycja wiejska (w utworach Włajkowa pielęgnowana pod rządami sprawiedliwych Turków) z jej ludowo-cerkiewnym imaginarium stawała się w tych przypadkach obiektem nostalgii.

Społeczne oparcie w instytucjach kościelnych według badaczy tej problematyki było jednak słabe. Najpierw wynikało z obsady hierarchii cerkiewnej

przez biskupów grekich; a po uzyskaniu niezależności od patriarchatu w Konstantynopolu (1870) (→ religia – Bułgaria) z grzechu zaniechania. Niewiele mamy w kulturze bułgarskiej świadectw konfliktu sumienia, który wynikałby z rozdarcia między wiernością Chrystusowi a wiernością interesowi narodowemu. Najbardziej spektakularnym przykładem z tego okresu był kryzys, jakiego doświadczył działacz na rzecz ustanowienia ograniczonej autonomii Cerkwi bułgarskiej Gawrił Krystewicz (1813–1910). Kiedy nie powiódł się jego plan powołania biskupstwa bułgarskiego w jedności z Patriarchatem Powszechnym w Carogrodzie, a sułtan wydał ferman otwierający drogę do całkowitego zerwania Cerkwi bułgarskiej z grecką, Krystewicz uznał zasadność potępienia przez Patriarchat nowo powstałej Cerkwi bułgarskiej za etnofiletyzm, a tym samym zasadność uznania jej za schizmatyczną. Przeciwnik powstania autonomicznej Cerkwi bułgarskiej, rosyjski konserwatywny filozof i dyplomata Konstantin Leontjew (1831–1891) w budzącej jego szacunek postawie Krystewicza widział manifestację prawdziwie chrześcijańskich wartości (*Панславизмът на Атон*, 1873). Jednak na ogół hegemonia polityczności i pragmatyzm sprawiały, że triumf z powodu uzyskania autonomii Cerkwi (1870) gasił niepokój o jej przyszłość i rozpalał nowe aspiracje polityczne. Euforia nie przekładała się na wspólnotową troskę ani o Cerkiew jako instytucję, ani o pogłębienie poziomu refleksji teologicznej (→ sekularyzacja – Bułgaria). Malejący po 1878 roku prestiż Kościoła prawosławnego w przypadku „oświeconej" inteligencji mógł też być pokłosiem oświeceniowego antybizantynizmu, który napływał do Bułgarii zarówno za pośrednictwem Grecji, jak i bezpośrednio z zachodnich ośrodków uniwersyteckich, w szczególności francuskich. Chociaż w początkowym okresie po wyzwoleniu spod panowania osmańskiego (1878) obecność kleru w oficjalnym życiu społecznym, a nawet w szeregach establishmentu politycznego była bardzo widoczna (→ klerykalizacja – Bułgaria), nie szło to w parze z dynamiką rozwoju nowoczesnej myśli religijnej, która mogłaby dostarczyć inspiracji światopoglądowej „konserwatystom". Co prawda prawosławie formalnie wciąż pozostawało i pozostaje do dziś nieodłącznym atrybutem narodowej autoidentyfikacji, jednak w odróżnieniu od Serbii w Bułgarii nie zaistniała istotna recepcja konserwatywnej myśli rosyjskiej; nie szukano intelektualnej alternatywy dla antybizantynizmu w filozofii aktywnego na Bałkanach w latach 70. XIX wieku radykalnego konserwatysty Konstantina Leontjewa. Spowodowana schizmą izolacja nie sprzyjała też dialogowi teologicznemu ani z Kościołami prawosławnymi, ani z innymi denominacjami chrześcijańskimi, co obniżało potencjał kulturotwórczy tego środowiska.

Być może m.in. z tego powodu (ale też w harmonii ze specyfiką epoki) w warunkach przemian (kruszenia dawnych form imperium osmańskiego, reform epoki Tanzimatu, zbliżenia do Zachodu, Europy Środkowej i Rosji) w słowie drukowanym szukano odpowiedzi na wiele pragmatycznych pytań. Na zapotrzebowanie społeczne odpowiadała wynajdywana tradycja zatępcza – bułgaryzowana zachodnia literatura traktatowa, która docierała tu nierzadko za pośrednictwem rosyjskim. I tak na przykład w 1837 roku w przekładzie Gawriła Krystewicza

(1813–1910) pojawiła się książka Benjamina Franklina (wolnomularza rytu szkockiego) pod tytułem *Мудрост добраго Рихарда* (*Poor Richard's Almanack*), skąd płynęły takie wskazówki moralne dla młodzieży, jak konieczność oszczędzania, pracowitości, samokształcenia. Popularnością cieszyła się „biblia wiktoriańskiego liberalizmu" *Self-Help* (1859, wyd. bułg. 1880, 1885) Samuela Smilesa, której pierwsze, przełożone z rosyjskiego fragmenty, ukazały się w 1869 roku w gazecie tzw. ewolucjonistów (→ ewolucja – Bułgaria) „Право". Do myśli Smilesa nawiązywał Luben Karawełow (1834–1879) (np. w artykule *Възпитание и образование*, 1870), Drumew, Petko R. Sławejkow (1827–1895), Błyskow, który współpracował z protestantami, a z książką zaznajomił się zachęcony przez Todora Ikonomowa (1838–1892), absolwenta Kijowskiej Akademii Duchownej. Rodzina Błyskowów w pismach dla nauczycieli i uczniów („Училище" czy „Градинка") posiłkowała się myślą Smilesa, którego pełna optymizmu pochwała indywidualizmu, praktycyzmu i pracowitości została przez Wasiła Drumewa zinterpretowana w artykule *Животоописание* („Периодическо списание на Българското книжовно дружество", 1–2, 1870, 3, 1871, 5–6, 1872), gdzie dał wyraz przekonaniu, iż każdy Bułgar ponosi osobistą odpowiedzialność za wkład w walkę o autonomię narodową. Twierdząc między innymi, iż postęp narodu to suma cnót i starań tworzących go jednostek, Drumew otwierał perspektywę dla dyskusji o indywidualizmie. Nie została ona jednak podjęta. Uwagę publicystów przyciągał raczej kolektywny podmiot działania i argumenty na rzecz optymizmu narodowego (np. Petko R. Sławejkow w 1873 roku w „Читалище", III, 7–8). Przekazywane przez Smilesa z pozycji mentorskiej liberalno-konserwatywne wartości (służba na rzecz wspólnoty i samorealizacja podmiotu etycznego) korespondowały w owym czasie z nauczaniem, szerzonym na terenach bułgarskich (także za pośrednictwem prasy, np. pismo „Зорница") przez misje protestanckie (→ kształcenie). I chociaż współpraca z nimi przyniosła bułgarskim działaczom wiele wymiernych korzyści (druk czasopism, książek, przekłady Biblii na nowobułgarski, nowe możliwości kształcenia, formy edukacji i wychowywania dziewcząt) nie znajdowało to przełożenia na istotne liczebnie akty konwersji – Teodor Ikonomow (1838–1892) w artykule *Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България* (1885). Niemniej trwałość oddziaływania Smilesa (jeszcze Atanas Ilijew w książce z 1910 roku *Път към напредък* cytował go i polecał młodzieży) stanowi wart uwagi i nie jedyny przypadek kulturotwórczej roli tekstu bazującego na zachodniej interpretacji chrześcijaństwa, ale zapośredniczonego przez Rosję (*Self-help*, ros. *самодеятельность*). Podobną funkcję formującą pełnić miały inne teksty ukazujące się po wyzwoleniu m.in. w parawiktoriańskiej serii Библиотека за самообразование (m.in. w 1907 przekład wyboru z *Past and Present* Thomasa Carlyle'a zatytułowany *Етика на живота: Да се трудимъ и да не се отчайваме*) (→ kształcenie – Bułgaria). Warto wspomnieć nazwiska Johna Stuarta Milla, Herberta Spencera (jako autora tekstów pedagogicznych) czy Johna Ruskina, przedstawianego w Bułgarii jako myśliciel, który podobnie jak Tołstoj z estetyki uczynił religię. W intencjach

Konstantina Stojanowa (*Религиозните и социалните идеи на Джона Ръскина*, 1927) twórczość Anglika (w 1899 roku w 6. numerze czasopisma „Българска сбирка" w przekładzie Iwana Bobczewa ukazał się szkic *Искуство и действителност*, w 1909 roku w przekładzie z rosyjskiego *Лекции за изкуството*) miała służyć umacnianiu uczuć religijnych, a tym samym wspierać nurt formowania postaw konserwatywnych. Piewcą tego repertuaru wartości (cnota indywidualna, cerkiewność, naród) pozostawał (inspirowany w dużym stopniu przez kulturę rosyjską) koryfeusz literatury bułgarskiej Iwan Wazow (1850–1931), którego powieść *Под игото* (1889–1890) zyskała rangę epopei narodowej, kształtującej mentalność kilku pokoleń Bułgarów.

Zarazem jednak politycznie rozumiany konserwatyzm bułgarski w XIX wieku był konceptem pozbawionym zaplecza społecznego, porównywalnego w jakikolwiek sposób z tym w Rosji czy na zachodzie Europy. Jego probierzem stawał się nie stosunek do tradycji i nostalgia za minionym porządkiem politycznym, lecz nieufność do radykalizmu politycznego jako narzędzia naprawy świata. Pewna ostrożność w tej kwestii cechowała osiadłych w miastach osmańskich bułgarskich kupców, przedsiębiorców, urzędników, którzy cieszyli się nierzadko poważnym prestiżem społecznym, pozostając w służbie sułtana, jak np. „książę" Stefan Bogoridi (1775–1859). Z racji panujących w imperium porządków (wewnątrzetnicznego demokratyzmu, który wynikał z przynależności do konfesyjnie definiowanych milletów), pozycja tych ludzi pod wieloma względami różniła się od statusu ich zachodnich i rosyjskich odpowiedników. Nawet najwyżej postawieni w sułtańskiej hierarchii nie mieli tytułów szlacheckich, mogli sobie natomiast pozwolić na dostatnie życie i kształcenie młodzieży w greckich, europejskich i rosyjskich ośrodkach uniwersyteckich, co w XIX wieku stało się powszechnie spotykaną praktyką (→ kształcenie – Bułgaria). Konserwatyzm pielęgnowany przez to środowisko nie przyjmował romantycznej krytyki postępu (→ postęp – Bułgaria). Przeciwnie, szukał spełnienia w myśli ewolucjonistycznej (→ ewolucja – Bułgaria), a w racjonalizmie (→ racjonalizm – Bułgaria) znajdował gwarancję utylitarnych intencji. To wszystko czyniło rozproszonych w różnych ośrodkach miejskich bułgarskich konserwatystów najgorętszymi okcydentalistami, co w ich wypadku nie wchodziło w kolizję ani z niejednoznaczną (często ugodową) postawą wobec sułtana, ani z prawosławiem uwikłanym w synkretyczną postbizantyńsko-osmańską tradycję kulturową (→ tradycja – Bułgaria).

Tak zwany konserwatyzm bułgarski wydaje się zatem jedną z form zwróconej ku przyszłości XIX-wiecznej narodowo-liberalnej utopii politycznej (→ liberalizm – Bułgaria), która czerpała soki z doświadczeń życia w imperium osmańskim, z prądów europejskich, z zewnętrznych inspiracji politycznych i osobistych aspiracji działaczy, nierzadko pragnących uchodzić za elitę narodu. Ten rodzaj eklektycznej postawy światopoglądowej reprezentował na przykład Iwan Dobrowski (1812–1896), który na łamach wydawanego w Wiedniu pisma „Мирозрение" (maj 1851) wprowadził i zinterpretował opozycyjne terminy *радикален* – *съхраник* (*консерватив*), przy czym bułgarską zachowawczość

wyrażającą się w tym wypadku brakiem tradycji szlacheckiej ujmował jako antycypację nowych egalitarnych tendencji w innych krajach. W sferze praktyk społecznych na proces konsolidacji środowiska „konserwatywnego" należy więc patrzeć z perspektywy prądów narodotwórczych (→ naród – Bułgaria). Wyodrębnienie tej grupy nastąpiło równolegle z umocnieniem się środowiska tzw. młodych, inspirujących się ruchem karbonariuszy i szukających naprawy sytuacji drogą → rewolucji. W ich oczach już w drugiej połowie XIX wieku za reprezentujące interesy „starych" uchodziły założone w różnych ośrodkach instytucje: w Bukareszcie Drużyna Dobroczynna (Добродетелната дружина), w Odessie Komitet Bułgarski (Одеското българско настоятелство), w Stambule Carogrodzkie Koło Polityczne (Цариградският политически кръг) i Bułgarski Komitet Humanitarny (Българското човеколюбиво настоятелство). Kwalifikacja ta, dokonywana z perspektywy kół radykalnych, nie oddaje jednak złożoności sytuacji i prowadzi do zapoznania poczynań „starych", którzy niejednokrotnie wspierali finansowo rewolucyjne projekty walki zbrojnej. Zarówno Добродетелна дружина, jak i Одеското българско настоятелство nie wykluczały powstania zbrojnego jako elementu walki o niepodległość, czemu dały wyraz podczas tzw. kryzysu wschodniego (1866–1869). Środowiska te finansowały m.in. legion Georgiego S. Rakowskiego (1821–1867), skądinąd wychowanka Bogoridich. Narastające z czasem różnice światopoglądowe rysowały się wyraźniej w sferze werbalnej, bardziej w sferze imaginariów niż konkretnych działań. Jednakże (wbrew kanonicznej koncepcji Edmunda Burke'a) nie mogą one być interpretowane w kategoriach generacyjnych.

Dla przypieczętowania dysonansów między tym dwoma środowiskami dogodny pretekst wykorzystał Iwan Kasabow (1837–1911), założyciel dwu ważnych, choć krótko funkcjonujących organizacji: Tajnego Bułgarskiego Centralnego Komitetu (Таен български централен комитет, 1866–1868) a następnie wzorowanej na tajnych stowarzyszeniach Mazziniego Młodej Bułgarii (Млада България, 1869). Pomimo ich radyklanych założeń pierwszym programowym dokumentem opublikowanym przez ТБЦК w 1868 roku była broszura *България пред Европа* zdeklarowanego konserwatysty i antyokcydentalisty Pandelego Kisimowa (1832–1905). W tekście, który z tytułu afiliacji czynił go reprezentantem radykałów, Kisimow wzywał Wielkie Siły do działań politycznych na rzecz Bułgarów, uprzedzając o istnieniu realnego zagrożenia wybuchem rewolucyjnego buntu, gdyż reformy Tanzimatu, stanowiące jedynie przykrywkę dla „tureckiego despotyzmu", nie mogły być, zdaniem autora, postrzegane przez ludność bułgarską jako zadowalający gwarant zmian. Kisimow (wraz z niektórymi wczesnymi radykałami) ostrożnie odnosił się do projektu turecko-bułgarskiej monarchii dualistycznej, który z czasem poniósł porażkę, ale przez dłuższy czas nie tylko część środowiska „starych" (nastawionych antyrosyjsko) wiązała z nim spore nadzieje. Słynne „Memorandum do sułtana" („Принапомнюване (мемоар) отправено на Н.И.В. султана от Тайния централен български комитет до Негово императорско величество султан Абдул Азис Хана, милостивейший наш господар и отец", 1867) stanowi

dowód na to, że grupa ta dobrze rozumiała tendencje odśrodkowe w imperium i nie bez racji obawiała się przyszłych sporów terytorialnych z Serbią i Grecją; stąd też nadzieje na przyszłość wolała wiązać z ewolucyjnymi zmianami w imperium. Także po upadku tzw. powstania kwietniowego (1876) wydawana w Braile przez Todora Peewa (1842–1904), Iwana Drasowa (1848–1901) i Swetosława Miłarowa (1849–1892) gazeta „Възраждане" zajęła w ocenach sytuacji w imperium stanowisko niejednoznaczne. Z obawy przed możliwą w efekcie wojny rosyjsko-tureckiej dezintegracją terytorialną Bułgarów Todor Ikonomow czy pozostający pod brytyjskim wpływem Stefan Czomakow apelowali o pokojowe wprowadzenie rozwiązania dualistycznego. Przeciwko temu opowiadali się prorosyjsko nastawieni działacze w Carogrodzie czy Bukareszcie zaangażowani w polityczną misję Marko Bałabanowa i Dragana Cankowa w Europie. Niejednoznaczna afiliacja zwolenników zachowania formalnej więzi państwowej z Turcją pozwala wnioskować, iż wbrew potocznym wyobrażeniom na temat środowiskowej dystrybucji tego typu poglądów miały one charakter zmienny historycznie i pojawiały się w różnych konfiguracjach ideologicznych i politycznych. Nie stanowiły zatem kryterium wystarczającego, by na nim opierać charakterystykę bułgarskiego konserwatyzmu. Równie wątpliwym kryterium pozostawały sympatie prorosyjskie, choć nie brak było po stronie „starych" aktów dezaprobaty dla przejawów okcydentalizmu wśród „młodych" (na przykład wspominany tu Pandeli Kisimow ostatecznie opuścił szeregi ТБЦК na znak protestu przeciwko prozachodnim deklaracjom umiarkowanego skądinąd w swych poglądach Iwana Kasabowa), a ci z kolei bynajmniej nie tworzyli pod tym względem grupy jednolitej (→ rewolucja – Bułgaria; → socjalizm – Bułgaria; → anarchizm – Bułgaria). Orientację prozachodnią wymuszały okoliczności polityczne. Potencjalnych sprzymierzeńców szukano wszędzie.

O korzeniach wrogiej relacji „starzy" – „młodzi" wywnioskować można więcej na podstawie konfliktu, który rozgorzał wokół trzech broszur opracowanych w 1869 roku przez zwolenników bułgarskiej (administracyjnej czy politycznej) autonomii w ramach imperium tureckiego – Grigor Naczowicz (1845–1920), Marko Bałabanow (1837–1921) – na okoliczność odbywającej się w Paryżu międzynarodowej konferencji poświęconej sytuacji na Krecie. Kością niezgody stała się broszura zatytułowana *Прошението на българските нотабли до Конференцията в Париж*. Chociaż zaproponowany w niej projekt dwustopniowego prawa wyborczego stał się w późniejszym okresie główną osią konfliktu między konserwatystami a liberałami o kształt Konstytucji tyrnowskiej (1879), największe wzburzenie wywołał fakt nazwania się przez autorów broszury „bułgarskimi notablami". Iwan Kasabow, posługując się tendencyjnym przekładem słowa „notable" (oddanym jako „arystokracja"), na łamach gazety „Народност" ośmieszył autorów jako uzurpujących sobie szlacheckie pochodzenie, a ich ambicje przedstawił jako niezgodne z → tradycją narodu bułgarskiego – w pełni demokratycznego i wolnego od klasowych przesądów („Народност", г. II, бр. 10, 26 I 1869). Pandeli Kisimow, próbując się bronić w tygodniku „Дунавска зора", opublikował list otwarty do Kasabowa, w którym

oskarżył go o nieszczere intencje i uczynił odpowiedzialnym za wywołanie rozłamu pośród emigrantów bułgarskich. Jednak podział na „starych" i „młodych" stał się faktem, a spór o słowa dał początek trwałym tendencjom, które stopniowo doprowadziły do upadku „konserwatywnego" projektu politycznego w jego ówczesnym kształcie.

Wydaje się wszakże, iż przebieg opisanych tu zdarzeń wskazuje na istnienie ważnych linii podziału w obrębie tzw. milletu bułgarskiego (określenie to weszło w życie w 1870 roku jako rezultat uznania przez sułtana odrębnej Cerkwi bułgarskiej), które jedni działacze pragnęli unieważnić (Kasabow), inni utrwalić jako podwalinę pod przyszłe transformacje polityczne (Kisimow, Bałabanow), jeszcze inni wykorzystać dla krystalizacji poglądów rewolucyjnych (Botew). Ich specyfika polegała na bezowocnych próbach przełożenia realiów życia w imperium osmańskim (i jego orbicie) na język polityczny Zachodu i modernizującej się Rosji. Równoległe narodziny nowoczesnych form życia politycznego (partii), stawanie się nowoczesnego narodu i zmiana modelu cywilizacyjnego z osmańskiego na europejski składały się na transgresję nowego typu, dla której opisu wciąż nie wypracowano stosownych pojęć.

Bieg wydarzeń po Kongresie Berlińskim (1878) sprawił, że praktyka polityczna ciągle wyprzedzała teorię, młode państwo modernizowało się, odrzucając uznany za przedmiot wstydu osmański model cywilizacyjny. Stosunkowo wiele informacji na temat sporów wokół dwu sprzecznych strategii tej zmiany dostarczają *Протоколите на Учредителното българско народно събрание в Търново* (1879), zawierające zapis debaty nad kształtem założycielskiej Konstytucji. Wypracowana wówczas (wzorowana na belgijskiej) Konstytucja Tyrnowska miała charakter liberalny, co wyrażało się m.in. w utworzeniu parlamentu jednoizbowego i wprowadzeniu ograniczeń w stosowaniu tytułów honorowych (w tym monarchy). Projekt konserwatywny, zakładający utworzenie parlamentu dwuizbowego i podkreślanie stratyfikacji społecznej przepadł w głosowaniu. Dyskusje miały charakter spektakularny, ich pozamerytoryczne uwarunkowania (walka Austro-Węgier i Rosji o strefy wpływów politycznych i ekonomicznych, np. w sprawie budowy kolei żelaznych) nie zawsze pozostawały oczywiste. Członkowie Wielkiego Zgromadzenia Narodowego ulegli perswazji liberałów, którzy wykonali brzemienny w skutki gest autozakorzenienia w tradycji bułgarskiej, gest, na który konserwatyści nie potrafili się zdobyć. Liberałowie odwoływali się do wspomnianego tu „tradycyjnego" egalitaryzmu Bułgarów, ignorując fakt, iż był on wynikiem spłaszczenia struktury społecznej w milletach osmańskich. Powtarzany za Kasabowem argument stał się głównym narzędziem dyskredytacji tzw. konserwatystów, którzy walcząc o parlament dwuizbowy, w opinii liberałów dążyli do formalnego ustanowienia nierówności, a tym samym sprzeniewierzali się tradycji. Ośmieszając ich jako pseudoekspertów, narzucających obce wzory, liberałowie manifestowali zaufanie do ludu/narodu jako podmiotu wszelkich zmian modernizacyjnych. Zastosowany tu zabieg perswazyjny współczesna badaczka Diana Miszkowa w artykule *Политическият трансфер или за балканските преноси на „евро-*

пейската“ модерност („Критика и хуманизъм“, кн. 37/2011) określiła jako „udomowienie liberalizmu", jednak bez odpowiedzi pozostawiła pytanie, czy była to świadoma instrumentalizacja tradycji kluczowej, czy też raczej produktywne nieporozumienie, które z późnych modernizatorów czyniło protoplastów nowoczesności. Bez wątpienia zabiegi te posłużyły uprawomocnieniu nowej instytucji politycznej, o czym pisał już Symeon Radew (1879–1967) w znakomitym dokumencie epoki *Строителите на съвременна България* (1910–1911). Ten dyplomata, historyk a zarazem frankofon, pokazując zakłócany przez Rosję proces ustanawiania państwa bułgarskiego, odsłaniał zarazem zachodni rodowód bułgarskich wyobrażeń na temat konserwatyzmu. Jego liderzy, w większości będący wychowankami zachodnich uniwersytetów (m.in. Konstantin Stoiłow), przejawiali lęk przed niedojrzałością ludu oraz przywiązanie do sprawdzonych gdzie indziej metod sprawowania władzy. Sytuacja zmiany modelu cywilizacyjnego, którą nazywali „przejściem" (→ *преход*), budziła w nich obawy przed ochlokracją. Nawoływali więc do powołania senatu, składającego się z ludzi wyposażonych w stosowną kulturę prawną. Postawę tę Radew określił mianem „rozumnego konserwatyzmu" i nie oznaczało to tradycjonalizmu, który jako narzędzie perswazji wytrącili konserwatystom z rąk liberałowie, ani też nie stanowiło nawiązania ani do konfesyjnego → konserwatyzmu greckiego, ani tym bardziej tureckiego. Sądzić można, iż grupie Stoiłowa, która chciała czerpać prestiż z cenzusu wykształcenia, chodzić mogło również o prawne usankcjonowanie własnych dystynkcji, co drażniło nawet tych liberałów, którzy prywatnie podzielali niektóre z przekonań przeciwników, np. Petko Karawełow był społecznym ewolucjonistą, ale jako zwolennik angielskiej myśli politycznej oraz naturalizmu historycznego Hipolita Taine, nie pojmował sposobu rozumowania wychowanków niemieckich uniwersytetów (zwłaszcza erudyty Stoiłowa), bazujących na filozofii Kanta. Konflikt między wizją postępu zarządzanego przez elity a wizją postępu zarządzanego przez lud/naród, można zatem rozpatrywać jako formę rywalizacji mimetycznej między grupami, które wyrosły z częściowo odmiennych tradycji zastępczych.

Klęska legislacyjna konserwatystów, której próbował zaradzić książę Aleksander Battenberg, powierzając im rządy (tzw. rząd pełnomocnictw), została pogłębiona w praktyce politycznej. Po kilku zaledwie latach nieudolnego sprawowania władzy stronnictwo Konstantina Stoiłowa poniosło klęskę, z której już nigdy się nie zdołało się podnieść. Owa słabość „konserwatyzmu" znajdowała odzwierciedlenie w kulturze. Spośród liczących się twórców do kanonu literatury narodowej weszło kilku zaledwie obok Iwana Wazowa „konserwatywnych" pisarzy, manifestujących przynależność do prawosławia, m.in. frankofil Stojan Michajłowski (1856–1927) (uczeń Pascala, Hugo, wolnomularza i mistyka Josepha de Maistre'a, Louisa de Bonalda) i piewca wsi Konstantyn Petkanow (1891–1952). Pierwszy z nich, aktywny na przełomie stuleci twórca, obok poezji mistycznej tworzył moralizatorskie religijne poematy dydaktyczne, których celem była chrześcijańska i polityczna formacja rodaków (*Книга*

за българския народ, 1897; *Поема на злото*, 1889). W niej pokładał nadzieje na pomyślną przyszłość. W wydanym pośmiertnie dziele *Метаполитика* (1940) źródeł degrengolady w bułgarskim życiu politycznym szukał w braku przygotowania społeczeństwa do demokracji, w skłonności do taniego imitatorstwa, nie idącego w parze z głębszą interioryzacją obcych idei. W jego opinii ratunkiem dla Bułgarów powinno być oparcie polityki na dwóch filarach: konserwatyzmie (rozumianym jako forma dyscypliny społecznej) i rewolucjonizmie (zwróconym przeciwko przestarzałym formom sprawowania władzy). Jako zwolennik ewolucyjnie rozumianego → postępu dostrzegał niebezpieczeństwa płynące z oscylowania Bułgarów między ochlokracją (której obawiał się też socjalista Dimityr Błagojew) i dyktaturą, co wynikać miało jego zdaniem ze źle rozumianej wolności i zaniedbania chrześcijańskiej formacji społeczeństwa. Jego własne wyposażenie intelektualne i religijne nie uchroniło go jednak przed umiarkowaną fascynacją faszyzmem, a ten do nurtu myśli konserwatywnej przecież już nie należał. Z kolei Petkanow, którego szczyt aktywności twórczej przypadł na lata 30. XX wieku, sławił bułgarski duch kolektywizmu, odnajdując wartości chrześcijańskie we wspólnocie wiejskiej (powieść *Морава звезда кървава*, 1934), którą czynił punktem oparcia dla porządku moralnego i politycznego. Nierzadko jednak ten sam, ale widziany krytycznym okiem chłopski konserwatyzm dostarczał inspiracji afiliowanej ideologicznie literaturze tendencyjnej, wychwytującej okrucieństwo chłopskiego świata: Elin Pelin (1877–1949), Anton Straszimirow (1872–1937), Georgi S. Karasławow (1904–1980). Traktowane jako dokument historystyczny teksty literackie pokazują, iż bułgarski wiejski konserwatyzm (bez względu na to, czy postrzegany pozytywnie, czy negatywnie) wyrażał się głównie w warstwie obyczajowej. Być może w chłopskim pragmatyzmie, kolektywizmie (→ bułgarski kolektywizm) i nieufności do inteligencji (a zwłaszcza jej warstwy urzędniczej, → inteligencja bułgarska) należy szukać źródeł sukcesu politycznego takiego amalgamatu ideologicznego, jakim był agraryzm (→ agraryzm – Bułgaria).

XX-wieczna bułgarska prawica, która niesłusznie potocznie uchodzi za następczynię konserwatyzmu, w okresie międzywojennym rozwijająca się pod egidą nowego pokolenia myślicieli, filozofów i działaczy społecznych należała już do zupełnie odmiennego porządku politycznego i intelektualnego. Jak podkreślał Iwan Elenkow w swej książce *Родно и дясно. Пронос към историята на несбъднатия „десен проект" в България от времето междъ двете световни войни* (1998) myśl liderów tej generacji, zarówno nietzscheanizm Janko Janewa (1900–1945) i Petyra Mutafczijewa (1883–1943), jak i narodowy socjalizm pozostającego pod wpływem Arthura Moellera van den Brucka Stefana Popowa (1906–1989), związanego z faszystowską organizacją Związek Bojowników o Postęp Bułgarskości (Съюзът на ратниците за напредъка на българщината), neopogańska mistyka Najdena Szejtanowa czy okultystyczna szkoła Petyra Dynowa (1864–1944) pozostawały zjawiskami kulturowymi, które nie cieszyły się masowym poparciem, podczas gdy promowana przez państwo idea quasi-faszystowska, która karmiła się mitologemami czerpanymi

z lapidarium tradycji narodowej (→ „bułgarski faszyzm") pragnęła uchodzić za egalitarną i modernizacyjną.

Cerkiew bułgarska cieszyła się poparciem władzy, ale jej długotrwała izolacja od innych Cerkwi narodowych osłabiała intelektualnie to środowisko i czyniła je posłusznym wobec rządzących (→ konfesje – Bułgaria, → religia – Bułgaria); stąd działalność biskupa Stefana (Stojana Szokowa, 1878-1957), metropolity sofijskiego, a przez krótki czas Patriarchy Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej (Българската православна църква) Stefana I Bułgarskiego (1945–1948). Był on absolwentem seminarium w Kijowie, zafascynowanym tołstoizmem słowianofilem, który angażował się w latach 30. XX wieku w ruch ekumeniczny, a w czasie wojny w obronę bułgarskich Żydów; jego dokonania stanowią na gruncie bułgarskim godny uwagi ewenement. W warunach międzywojennej dyktatury monarchicznej argument zacofania cywilizacyjnego kierowany był przez aparat państwowy do grup mniejszościowych oskarżanych o spowalnianie → postępu, a zwłaszcza do Pomaków i Turków, którym przypisywano naganny konserwatyzm, jakiemu miały przeciwdziałać podejmowane od lat 30. akcje oświatowe stowarzyszenia Rodina (Българомохамеданската културно-просветна и благотворителна дружба „Родина" 1937–1947) i przeprowadzana pod okiem Cerkwi przymusowa chrystianizacja. W tym kontekście odsłania się płynność używanych wówczas pojęć, gdzie „konserwatyzm" stawał się przede wszystkim synonimem zacofania obyczajowego, a nade wszystko światopoglądu religijnego innego niż nobilitowany przez państwo.

Swoiste konkretyzacje tej tendencji przyniosła też epoka żiwkowowska najpierw z jej polityką ateizacji, a następnie z jawnym zwrotem ku tradycji narodowej. Przyzwolono wówczas na cichą rewitalizację wyklętych wcześniej (zwłaszcza w okresie stalinizmu) wartości, co zapoczątkowało drogę ku ograniczonej liberalizacji życia kulturalnego. W sprzeczności z lewicową ideologią internacjonalizmu (a w ślad za tendencjami w ZSRR) w 1967 roku I sekretarz Bułgarskiej Partii Komunistycznej (Българска комунистическа партия) Todor Żiwkow w przemówieniu „Kultura narodowa, kultura socjalistyczna" wskazał dawną tradycję kulturową Bułgarów jako jeden z konstytutywnych elementów współczesnej kultury obok budownictwa socjalistycznego, kultury radzieckiej i postępowej kultury światowej. Oznaczało to dowartościowanie rodzimej archaiki w jej najróżniejszych formach: od kultu historii narodowej począwszy – pisarstwo m.in. Antona Donczewa (ur. 1920), Wery Mutafczijewej (1929–2009) – po pietyzm wobec mistyki ludowej – Wasił Popow (1934–2015). Na poły jawnym (choć formalnie postawionym przez służby w stan podejrzenia) koryfeuszem głównej linii bułgarskiego „neokonserwatyzmu" został w tym okresie profesor literatury Tonczo Żeczew (1919–2000), autor m.in. głośnej książki *Българският Великден или страстите български* (1975) i zbioru esejów *Митът за Одисей* (1985), w których – po latach deprecjonowania Cerkwi przez ideologię komunistyczną – podniósł rangę prawosławia, przybliżając zarazem czytelnikom myśl Nikołaja Bierdiajewa czy Władimira Sołowjowa. Żeczew sformułował wówczas pogląd, iż konserwatyzm bułgarski nosi wyrazisty

ryt liberalny (→ liberalizm – Bułgaria) m.in. ze względu na swoje pozakościelne (archaiczne i ludowe) zakorzenienie. W tym ujęciu konserwatyzm utożsamiony został z każdym światopoglądem niematerialistycznym, a liberalizm z pożądanym brakiem oparcia instytucjonalnego dla danego zespołu wierzeń.

Lata sprawowania funkcji ministra kultury przez Ludmiłę Żiwkową (1942–1981) pokazały, że linia zainicjowana przez Tonczo Żeczewa, bliska mitologizowanej tradycji odrodzenia narodowego, ma silny punkt odniesienia w postaci hybrydycznej syntezy marksizmu i myśli ezoterycznej (wydana pośmiertnie książka Żiwkowej *Мислете за мене като за огън*, 1982). Opór wysoko postawionej nomenklatury wobec propagowanego przez Żiwkową światopoglądu nosił znamiona konserwatyzmu partyjnego, zorientowanego na kultywowanie niczym nieskalanego marksizmu-leninizmu. Fasadowy niekościelny mistycyzm religijny Żiwkowej (zm. 1981), wyznawczyni Żywej Etyki Roerichów, po przełomie demokratycznym 1989 roku przetrwał w ruchach neopogańskich (→ bułgarski euroazjatyzm), ale echa jej retoryki odnaleźć można w hybrydycznym socjalistyczno-narodowym światopoglądzie bułgarskich zwolenników ideologii Русский мир. Natomiast w środowisku współczesnych bułgarskich myślicieli, którzy podążają własną, odrębną drogą „cerkiewną" rozumianą jako rodzaj światopoglądowej niezależności od politycznego wpływu dzisiejszej Rosji, wyróżnia się filozof Kalin Janakiew (ur. 1956). Zawarte w rozprawach tego autora pełne aporii wykładnie teologii chrześcijańskiej, pozwalają na uznanie go za liczącego się obrońcę wartości chrześcijańskich, ale nie dostarczają argumentów na rzecz utożamienia jego postawy z konserwatyzmem politycznym.

Аврамов Р., *Неосъщественият консервативен манифест в България. Предговор*, w: С. Бочев, *Капитализмът в България. Икономически текстове и лични спомени (1911–1935)*, съст. Р. Аврамов, София 1998; Данова Н., *Иван Добровски в перспективата на XIX век*, София 2008; Еленков И., *Родно и дясно. Пронос към историята на несбъднатия „десен проект" в България от времето междъ двете световни войни*, София 1998; Николов-Зиков П., *Раждането на българския консерватизъм*, София 2011; Якимов Г., *Панталей Кисимов. Живот и дейност. Принос към изследването на идеята на турско-българския дуализъм през Възраждането*, София 2003.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

KONSERWATYZM
(Chorwacja)

W chorwackim piśmiennictwie naukowym refleksja na temat konserwatyzmu jako określonego światopoglądu czy ruchu społecznego, który polegałby na chęci zachowania stanu rzeczy istniejącego w obszarze politycznym (ewentualnie ekonomicznym i społecznym), jest prawie nieobecna przez ostatnie półtora wieku. W związku z tym nie powstała dotychczas, jak twierdzi Slaven Ravlić (*Suvremene političke ideologije*, 2003), spójna, wyprofilowana ideologia konserwatyzmu, która miałaby swoją tradycję, proponowała klasyfikacje oraz typy i była reprezentowana przez kształtujących ją intelektualnie autorów. Brakuje też do lat 90. XX wieku realnych nosicieli idei konserwatyzmu, którzy stanowiliby jej siłę polityczną. We współczesnych opracowaniach poświęconych temu zagadnieniu, czyli takich, które ukazały się w ostatnich trzech dekadach, wywód często rozpoczyna się od wskazania przyczyn tej sytuacji. Autorzy akcentują: 1) problemy z rekonstrukcją samego pojęcia, które nie uzyskało jasnej definicji wśród własnych zwolenników, przekonanych, że porządek konserwatywny gwarantuje sam Bóg lub historia i uznających w związku z tym, że jego trwanie nie wymaga legitymizacji czy teoretycznego usankcjonowania (Tihomir Cipek za Karlem Mannheimem); 2) dominację w Chorwacji od końca drugiej wojny światowej najpierw badawczego paradygmatu marksistowskiego, którego zwolennicy nisko cenili konserwatyzm, uznając, że toruje drogę faszyzmowi (a niekiedy utożsamiając z nim konserwatyzm), następnie, po upadku komunizmu, „jedynego słusznego" paradygmatu liberalnego (Tihomir Cipek); 3) tradycję deprecjonowania konserwatyzmu w rodzimych badaniach jako ideologii wstecznictwa, prymitywizmu i „ciemnoty" (Anđelko Milardović) czy po prostu niewartego refleksji reliktu przeszłości (Tihomir Cipek). W efekcie na gruncie chorwackim zaznacza się nadprodukcja tekstów poświęconych liberalizmowi i nadreprezentacja jego przedstawicieli (→ liberalizm – Chorwacja). Tymczasem konserwatyzm i w przestrzeni teoretycznej (opracowaniach naukowych), i w przestrzeni materialnej (osobach swoich przedstawicieli) jest niedoreprezentowany.

Wbrew temu funkcjonowanie samego pojęcia i jego derywatów w obiegu publicznym poświadcza chorwacka prasa jeszcze w XIX wieku, co oznacza, że termin użyty (w jego nowoczesnym znaczeniu) w 1818 roku przez François-René de Chateaubrianda dość szybko, zapewne za pośrednictwem niemieckim, przedostał się do języka chorwackiego. Rodzime elity posługują się nim jednak najczęściej poza kontekstem politycznym, rozumiejąc pojęcie jako synonimiczne nawet nie z tym, co tradycyjne lub zachowawcze, lecz w znaczeniu zdecydowanie pejoratywnym, jako to, co przestarzałe, niezgodne z duchem epoki, nienowoczesne. Konstruuje i podtrzymuje się w dominującym dyskursie semantyczną opozycję między kwalifikatorami „konserwatywny" i „postępowy" (→ postęp – Chorwacja). Jedno z pierwszych użyć pojęcia poświadcza

patriotyczny periodyk literacko-kulturalny „Kolo", założony w 1842 roku w Zagrzebiu. W 1847 roku (III, br. 2), w artykule będącym krytycznym przeglądem dzieła *Kralj Dečanski – epos u 8 pěsama* (1846) Đorđa Maleticia, wydaje się negatywny osąd na temat tekstu, zarzucając mu: nie dość silne umocowanie w modnych ówcześnie wątkach powiązanych ze słowiańskością, brak przywołań najnowszej literatury polskiej (Mickiewicz) i rosyjskiej (Puszkin) oraz skłonność autora do pisania zgodnie z zasadami adekwatnymi w tekstach dawnych pisarzy, aktualnie zaś przestarzałymi. W tym kontekście Maletić zostaje określony mianem „najbardziej zagorzałego konserwatysty". W latach 70., 80. i 90. XIX wieku pojęcie wielokrotnie powraca w założonym w 1859 roku pierwszym chorwackim czasopiśmie pedagogicznym „Napredak", niemal zawsze w kontekście niechęci pewnej części społeczeństwa (nie tylko chorwackiego, ale również słoweńskiego czy niemieckiego) do wprowadzania w szkolnictwie reform – zarówno administracyjnych, jak i powiązanych z programami nauczania. Znaczące są m.in. słowa Ivana Širola w artykule *Govor Mr. Mundelle u Sheffieldu* o „konserwatywnych mądralach" (1882, XXII, br. 18), którzy w odpowiedzi na próbę wprowadzenia jakichkolwiek nowinek wykrzykują, że naród nie jest jeszcze na to dość dojrzały. Nośne hasła deprecjonujące konserwatyzm pojawiają się również w innych periodykach. W tekście o sugestywnym tytule *Mi smo prekonzervativni*, opublikowanym w czasopiśmie „Svjetlo" w 1893 roku (VIII, br. 15), zdanie z nagłówka odnosi się do mentalności ludzi z miasta Karlovac (gdzie wychodził periodyk) i ich niechęci do wprowadzania „nowoczesnych" zmian – oświetlenia miasta, asfaltowania dróg, budowy mostów innych niż drewniane, wystawienia ławek przy wiejskim targowisku itp. Autor pisze o „chińskim murze naszego [mieszkańców Karlovca] konserwatyzmu", o tym, że – jak uczy doświadczenie – jest on największym nieprzyjacielem społeczności, którego „należałoby się wystrzegać" i dla którego „nie powinno być miejsca przy zielonym stole miejskiej rady". Z kolei w 1896 roku w piśmie „Dom i sviet" (br. 7), pierwszym chorwackim ilustrowanym magazynie rozrywkowym, Ante Tresić Pavičić w kontekście środowiska bośniackich muzułmanów akcentuje, że „konserwatyzm jest dzieckiem niewiedzy i braku wykształcenia w każdym narodzie, tak i u nich", co nie przeszkadza mu twierdzić, że muzułmanie to „konserwatyści z natury". Wątek konserwatyzmu wynikającego z zaniedbania poszczególnych obszarów i miast regionu powraca regularnie także na przykład w pismach poświęconych tematyce górskiej. W periodyku „Hrvatski planinar" (w latach 1949–1991 wychodził pod nazwą „Naše planine") konserwatywni są najczęściej Bośniacy, czy ogólnie mieszkańcy terenów potureckich, i ich obyczaje (m.in.: IV, br. 1, 1901; IV, br. 3–4, 1952; VII, br. 4, 1955; VIII, br. 3, 1956). Już w 1967 roku w tym samym czasopiśmie w artykule *Planinarstvo u Bosni i Hercegovini između dva rata* jako konserwatywne określono nawet bośniackie podejście do wspinaczki górskiej, przez co rozumiano niechęć do wejść po niemal pionowych ścianach, co miało spowodować późne pojawienie się w regionie alpinizmu (LIX, br. 7–8). Funkcjonowanie pojęcia w prasie hobbystycznej na przestrzeni wielu lat poświadcza również periodyk podejmujący

tematykę muzyki liturgicznej „Sveta Cecilija", który pojawił się na chorwackim rynku wydawniczym w 1877 roku. Szczególne natężenie „konserwatywnych wątków" widoczne jest w drugim okresie funkcjonowania periodyku (lata 1907–1944), kiedy odrzuca się dokonania „zacofanych konserwatystów" i „muzycznych formalistów", a wspiera rozwój twórczości w duchu romantycznym (XI, br. 3, 1917). Nisko, tzn. jako środowisko „konserwatywne", zostaje oceniona szkoła praska (poza Bedřichem Smetaną) i niemiecka muzyka liturgiczna. Za o wiele bardziej postępowe i nigdy niekojarzone z anarchicznością uznaje się za to dokonania Włochów (XIV, br. 2–3, 1920). Bałkany, jeśli wziąć pod uwagę ich pieśni ludowe, określone zostają mianem „płodnej ziemi dla muzycznej archeologii", „najbardziej konserwatywnym regionem", do czego miała się przyczyniać osobowość tak pojedynczych ludzi, jak i całych narodów (XVI, br. 1, 1922). Tym samym na różnych obszarach ludzkiej działalności (w literaturze, muzyce, sporcie, polityce) za pomocą teoretycznie neutralnego pojęcia kreuje się wizję zapóźnienia regionu względem „postępowej" Europy.

Mniej radykalne sformułowania można odnaleźć na łamach wybranych dzienników i tygodników społeczno-politycznych, zwłaszcza tych, które akcentowały sprzeciw wobec natarczywie zachwalanego postępu. W relacjach piszących dla nich autorów pojęcie konserwatyzmu zyskuje pozytywne konotacje. Takie jego zastosowania nie dominują jednak w dyskursie publicznym. W jednym z artykułów opublikowanych w tygodniku „Glasnoša. Novine Starčevićeve Stranke Prava" w 1909 roku (V, br. 3), poświęconym rozłamowi w Partii Prawa (Stranka prava), konserwatyzm zostaje opisany jako bastion pewności i bezpieczeństwa, a ci, którzy w niego uderzają, wnosząc „nowego ducha" do polityki – jako niszczyciele Bożego i ludzkiego autorytetu, niebiorący odpowiedzialności za skutki wywołane swoimi działaniami. Wątki konserwatywne w kontekście politycznym bardzo często powracają w zagrzebskim dzienniku „Jutarnji list", który śledzi prasę i działania konserwatystów m.in. w Anglii, Niemczech, Czechach, Rumunii, Bułgarii, Stanach Zjednoczonych, a w odniesieniu do Chorwacji propaguje bardzo specyficzne rozumienie pojęcia. Na łamach gazety buduje się inną opozycję niż ta, która dominowała uprzednio w powszechnym obiegu – już nie postępowy vs. konserwatywny, lecz liberalny (co zrównywano z radykalnym) vs. konserwatywny, czyli umiarkowany. Wprowadzenie partii o profilu konserwatywnym miało zagwarantować krajowi bardziej wyważony ton dyskusji i działań politycznych (br. 34, 1912). Do tematyki poruszonej w wielkanocnym, kwietniowym wydaniu gazety z 1912 roku powrócono w styczniu 1913 roku (br. 265) – doprecyzowano, że w chorwackiej przestrzeni konserwatywne „partie przyszłości" to te, które szukają możliwości działania w obrębie istniejących przepisów (np. umowy węgiersko-chorwackiej z 1868 roku) i takich koalicji, które uczynią ich aktywność możliwą. Celem miały być nie radykalne wystąpienia, lecz wybór środków pozostających w zgodzie z „siłą narodu" i niewchodzących w konflikt z faktami. Konserwatyzm na poziomie funkcjonalnym zrównywany był tu z pragmatyzmem.

Wbrew temu, że poszczególne periodyki podejmujące niekiedy tematykę konserwatyzmu reprezentowały konkretne opcje polityczne (sam „Jutarnji list" wydawany w latach 1912–1941 stał się z czasem pismem popierającym Chorwacką Partię Chłopską – Hrvatska seljačka stranka), w zasadzie żadna z partii działających w okresie od 1848 roku do drugiej wojny światowej nie określała samej siebie mianem konserwatywnej. Incydentalne są też przywołania tego pojęcia w programach partii. Konserwatywna, czyli odwołująca się do wybranych wartości kompleksowej idei, bywa niekiedy retoryka tych tekstów. Ich autorzy najczęściej wiążą postulat narodowej wolności z wieloletnią tradycją chorwackiej państwowości sięgającą czasów Trpimiroviciów, odwołują się do unii personalnej z Węgrami z 1102 roku i do wyboru w 1527 roku przez chorwacką szlachtę Ferdynanda Habsburga na króla kraju. Aktualizuje się przede wszystkim wątki powiązane z historią, tradycją, jak również z organicyzmem i patriotyzmem, niekiedy także religią. Ten retoryczny konserwatywny sztafaż służy jednak propagowaniu także całkiem postępowych treści. W zasadzie większość dokumentów stworzonych przez jednostki czy ugrupowania, które klasyfikuje się jako (przynajmniej częściowo) konserwatywne, stanowi tego typu kompilację.

Slaven Ravlić, autor monografii *Suvremene političke ideologije* (2003), wśród nosicieli treści konserwatywnych wymienia arystokratę Janka Draškovicia (1770–1856) – jednego z przywódców ruchu iliryjskiego, księdza Mihovila Pavlinovicia (1831–1887) – jednego ze współzałożycieli chorwackiej Partii Narodowej (Narodna stranka) w Dalmacji i przywódcę tamtejszego odrodzenia narodowego, a także mniej więcej od 1928 roku Chorwacką Partię Chłopską i już współcześnie, czyli po 1989 roku, Chorwacką Wspólnotę Demokratyczną (Hrvatska demokratska zajednica). Wydaje się jednak, że u podstaw tego przyporządkowania leżą niejednorodne kryteria.

Janko Drašković, autor najpełniejszego politycznego programu ruchu odrodzeniowego *Disertacija iliti razgovor darovan gospodi poklisarom* (1832) z jego liberalnymi żądaniami politycznej niezależności w ramach jednego Królestwa Iliryjskiego, demokratyzacji szkolnictwa powiązanej z koniecznością wprowadzenia języka narodowego, rozwoju handlu i wieloma innymi postępowymi postulatami (→ liberalizm – Chorwacja), zostaje zakwalifikowany przez Ravlicia jako konserwatywny na planie społecznym, albowiem był też zwolennikiem zachowania systemu feudalnego, który uważał za odzwierciedlenie zbiorowej moralności. Dekonstruując czy próbując dekonstruować porządek polityczny, jednocześnie opowiadał się za podtrzymaniem porządku społecznego.

Mihovil Pavlinović, jedyna postać w chorwackim panteonie przez większość badaczy klasyfikowana jako konserwatywna, trafia na tę listę ze względu na jednoczesne reprezentowanie nacjonalizmu i fundamentalizmu katolickiego. Ten zwolennik idei głoszącej, że Chorwacja zyska poważanie na całym świecie za sprawą Kościoła, jeszcze w programie *Hrvatska misao* z 1869 roku zakładał względną wolność konfesyjną, pisząc, że choć państwo nie powinno się wyrzekać religii większości obywateli, to każdy z Kościołów ma iść własną drogą

przy zachowaniu szacunku dla innych (→ konfesje – Chorwacja). W latach 1872–1873, kiedy w Partii Narodowej dominować zaczyna liberalny kierunek propagowany przez Miho Klaicia (1829–1896) i kiedy uznano, że kwestię wyznania należy pozostawić jednostce, poglądy Pavlinovicia ulegają radykalizacji i ostatecznie dochodzi do rozłamu. Religijny radykalizm Pavlinovicia czynił go ponadto rzecznikiem świeckiej władzy papieża. We wspomnianym programie politycznym widoczne jest również przywiązanie polityka do rodzimej tradycji państwowej przez silne osadzenie tekstu w historycznych realiach narodu. Pavlinović, pisząc w zasadzie o nowoczesnych narzędziach i instytucjach, jakimi są konstytucja i parlament, uznaje je za naturalne i niemalże odwieczne rozwiązania chorwackie, twierdząc, że takimi nie mogą się pochwalić sami Anglicy. Parlamentaryzm opisuje jako naturalną formę przedłużenia rodzicielskiego, kościelnego, lokalnego i państwowego samorządu, wykazując tym samym ciągłość instytucji i jej osadzenie w chorwackich dziejach.

Chorwacka Partia Chłopska, zdaniem Ravlicia, na ścieżkę tradycyjnego i katolickiego konserwatyzmu w obszarze kulturowym wstąpiła w 1928 roku po śmierci Stjepana Radicia (1871–1928) i przejęciu sterów partii przez Vladka Mačka (1879–1964), kiedy prawa część ugrupowania zradykalizowała ideologiczną retorykę i program, a z czasem przyklasnęła powstaniu Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska) i włączyła się w działalność jego instytucji. Przywództwo partii akcentowało, że źródło i korzenie ugrupowania leżą w historii chłopstwa i chłopskich buntów, podkreślało przywiązanie tej warstwy (utożsamianej z narodem) do starych praw i zwyczajów. Kładziono nacisk na związek chorwackości (pozostającej aksjomatem i faktem) z ojczyzną, z jej terytorium i ziemią oraz z wolnością. Partia podnosiła także kwestię nowoczesnego nacjonalizmu, który w odróżnieniu od „starego" – będącego wyrazem miejskiego ekskluzywizmu ukierunkowanego na ogólne zagadnienia państwotwórcze – wprowadzał problematykę społeczną. Co ciekawe, zarówno Vladko Maček, jak i wcześniejszy przywódca partii Stjepan Radić klasyfikowali swój ruch poza rozróżnieniem na prawicę i lewicę, konserwatyzm i liberalizm, uznając ten podział za powierzchowny i nieadekwatny w chorwackich realiach.

W niepodległej po 1991 roku Chorwacji, analogicznie jak w większości postsocjalistycznych krajów przechodzących wieloraką transformację, neokonserwatywna ideologia będąca mieszanką idei powiązanych z autorytarnym państwem, nowym typem moralności społecznej i wolnym rynkiem okazała się atrakcyjna dla znacznej części polityków i stała się ideologią chorwackiego ruchu narodowego. Treści te nobilitowała przede wszystkim Chorwacka Wspólnota Demokratyczna (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ), która była partią rządzącą w latach 1990–2000, 2003–2011 i jest obecnie (od 2016 roku). W ostatniej dekadzie XX wieku HDZ ustanowiła swego rodzaju ideologiczną hegemonię. Przedsięwzięto przekształcenie narodowej tożsamości poprzez integrację elementów narodowo-państwowej tradycji chorwackiej (powoływano się przede wszystkim na historyczne prawo państwowe spod znaku

„ojca ojczyzny" Ante Starčevicia i republikanizm Stjepana Radicia, który w kwestii budowy organizmu państwowego stawiał na lud) i odrzucono wszystko, co się w niej nie powinno mieścić (głównie wartości europejskiego liberalizmu politycznego i treści lewicowe). Po utracie władzy w 2000 roku HDZ zaczęła proces ideologicznego uwspółcześniania założeń programowych w duchu umiarkowanego europejskiego konserwatyzmu. Aktualnie partia określa się jako demokratyczno-chrześcijańska i hołduje tradycyjnym wartościom – podtrzymywaniu narodowej tożsamości, uznaniu rodziny za podstawową wspólnotę ludzką, szacunkowi dla zwyczajów i przeszłości, opieraniu się na doświadczeniu, a nie na abstrakcji. Akcentuje też względną aprobatę dla pierwiastków nowoczesności i postępu.

W podtrzymywaniu wartości konserwatywnych niebagatelną rolę odgrywały i odgrywają dwie instytucje – założona w 1842 roku przez Janka Draškovicia Macierz Chorwacka (Matica hrvatska) i Kościół katolicki. Pierwsza z nich powstała w celu promowania narodowej i kulturowej tożsamości w sferze naukowej, artystycznej, gospodarczej i w przestrzeni publicznej. Jej działalność od ponad półtora wieku sprowadza się do tego, co etymologicznie oddaje pojęcie „konserwatyzm", czyli zachowywania i ochrony – w tym przypadku dóbr narodowych. Macierz Chorwacka jest aktywna na polu wydawniczym, opublikowała około 20 serii książek, w tym *Stoljeća hrvatske književnosti*, stale wydaje około 20 czasopism, organizuje liczne wydarzenia kulturalne i naukowe: prezentacje książek, sympozja naukowe, debaty publiczne, wykłady, koncerty muzyki klasycznej itp. Jej rola jako instytucji o profilu konserwatywnym – jak twierdzi Vedran Obućina w artykule *Konzervativizam Matice hrvatske* (2011) – zdefiniowana została w okresie komunistycznej Jugosławii, a dokładniej podczas Chorwackiej Wiosny 1971 roku, czyli kulturalno-politycznego ruchu dążącego do reform w różnych obszarach, który wiązał się także z legitymizacją chorwackiej tożsamości narodowej i zabiegami zmierzającymi do jej usankcjonowania. Macierz Chorwacka, obok Związku Komunistów Chorwacji i środowisk studenckich, była jednym z trzech segmentów społeczeństwa prowadzących wówczas intensywne działania na rzecz reform. Przez stworzenie wielu swoich jednostek w różnych miejscach kraju i przez publikacje w czasopismach, w tym w magazynie „Hrvatski tjednik – novine za kulturna i društvena pitanja", który wychodził od kwietnia do grudnia 1971 roku i stał się w tamtym czasie znaczącym medium komunikacji z chorwackim społeczeństwem, przyczyniła się do umasowienia ruchu, wspierając tym samym kurs obrany przez miejscowy Związek Komunistów. Jugosłowiańska propaganda nazwała wówczas Macierz siedliskiem nacjonalizmu, kontrrewolucji i burzycielką federalistycznego porządku socjalistycznego. Jej czołowi działacze znaleźli się w więzieniach, a od 1980 roku zabroniono funkcjonowania instytucji. Wznowiła działalność już w wolnej Chorwacji, koncentrując elity o zdecydowanie patriotycznym nachyleniu, które przyczyniły się m.in. do stworzenia narodowego kanonu bohaterów historycznych. Uwznioślono rolę władców z pierwszej chorwackiej dynastii Trpimirowiciów, nobilitowano ruch → *pravaštva*, chłopstwo

i rolę lokalnego parlamentu (Hrvatski sabor) w zachowaniu względnej niezależności chorwackiej w ramach monarchii Habsburgów.

Wydaje się, że ten wariant konserwatyzmu, który komentuje Vedran Obućina, ma niewiele wspólnego z umiarkowanym, ewolucyjnym konserwatyzmem lat 20. i 30. XX wieku o nastawieniu wybitnie racjonalistycznym i pragmatycznym, promowanym przez zagrzebską gazetę „Jutarnji list". W okresie jugosłowiańskim mowa bowiem o środowisku dążącym do radykalnych zmian także na planie politycznym. Jurica Pavičić pisze w tym kontekście o „konserwatywnej rewolucji". Konserwatyzm miałby tutaj związek z promowaniem wartości narodowych i działaniami na rzecz umacniania odrębności Chorwatów. Aktualnie prace Macierzy polegające na „budowie nacji od wewnątrz", czyli – jak to ujmuje Obućina – skupiające się na ochronie tego, co jest największym dobrem w tradycji narodu (państwa, terytorium, języka, religii, historii, obrzędów i świąt), odpowiadają najbardziej niemieckiemu wariantowi myśli konserwatywnej, mającej za podstawę filozofię historii i widzenie państwa jako organicznej wspólnoty.

Uważa się, że w kwestii budowy i zachowania chorwackiej tożsamości narodowej zasadniczą rolę odegrał także Kościół i rzymski katolicyzm, którego wartości stanowią jedną ze składowych kolektywnej świadomości znacznej części mieszkańców kraju. O ile ta kwestia pozostaje niekontrowersyjna, o tyle rola kościelnych lub państwowych, lecz prowadzonych przez księży instytucji w działaniach na rzecz ochrony tradycyjnego porządku świata jest jednak niejednoznaczna. Jeszcze w XIX wieku część dobrze wykształconych Chorwatów (m.in. biskup Josip Juraj Strossmayer i Franjo Rački) odnajduje w liberalizmie wiele cennych wartości i uznaje za własne. Dotyczyłoby to nie tylko patriotyzmu, ale również porządku konstytucyjnego, oświeceniowego optymizmu, przekonania o potrzebie reform w szkolnictwie wszystkich poziomów, jak i o autonomii obszaru profanum w nauce oraz ograniczeniu sfery sacrum do obszaru religijnego. Działacze mentalnie lub realnie związani z tą frakcją angażują się m.in. w wydawanie postępowych czasopism fachowych, jak założony przez pedagoga i księdza Stjepana Novotnego „Napredak" – poświęcony teorii i praktyce pedagogicznej. O ile jednak „Napredak" był magazynem o profilu wybitnie dziedzinowym, o tyle już wydawany także przez środowisko księży „Školski prijatelj", periodyk upowszechniający szkolnictwo ludowe, reprezentował przede wszystkim interesy Kościoła w obszarze edukacji. Generalnie kręgi sprzyjające Kościołowi o nachyleniu konserwatywnym powiązane były z Chorwackim Ruchem Katolickim (Hrvatski katolički pokret), który zaktywizował się na przełomie XIX i XX wieku pod wpływem politycznego katolicyzmu szerzącego się w drugiej połowie XIX stulecia w Prusach jako odpowiedź na ówczesne liberalne tendencje społeczne. Z czasem dotarł także do krajów monarchii austro-węgierskiej, a zatem i do Chorwacji. Pojęciem tym obejmowano działania (także świeckich) na polu zaszczepiania wartości katolickich we wszystkich obszarach życia. Aktywiści ruchu postulowali również przyłączenie Dalmacji do Chorwacji i Slawonii oraz rozszerzenie chorwackiego prawa

państwowego na drodze zmiany przepisów prawnych. Akcentowano istnienie na ziemiach chorwackich jednego narodu, jednego języka i konieczności istnienia jednej flagi. Ideologiczny porządek Chorwackiego Ruchu Katolickiego oddają zasady funkcjonowania jego przywódców – Anton Mahnič, biskup Krku, kierował się regułą „najprije katolik, a onda Hrvat" („najpierw katolik, następnie Chorwat"), a Stjepan Korenić, redaktor naczelny magazynu „Katolički list" – „i Hrvat i katolik" („i Chorwat, i katolik"). Obaj wierzyli w integracyjną siłę katolicyzmu na polu narodowym i uznawali, że „chorwackość" nie może istnieć bez swojej religijnej determinanty. W wydawanych przez to środowisko periodykach, m.in. „Katolički list zagrebački" i „Katolička Dalmacija", zaznacza się antagonistyczny wydźwięk wielu tekstów względem idei liberalizmu jako tej, która uderza w tradycjonalizm i Kościół. Za to gazety redagowane przez księży na obrzeżach kraju: „Naša sloga" (Triest, 1870–1899 i Pula, 1899–1915), „Bunjevačke i šokačke novine" (węgierskie miasto Kalocsa, 1870–1872) i „Sriemski Hrvat" (Vukovar, 1878–1887) odegrały przede wszystkim polityczną rolę w rozbudzaniu narodowej świadomości mieszkańców regionów granicznych. Ich katolicki i konserwatywny charakter kształtowany był kontekstualnie, przez o wiele bardziej zażartych liberałów reprezentujących interesy innych narodów aniżeli chorwacki (Węgrów, Włochów, Serbów).

Dalsze losy Kościoła katolickiego w Chorwacji są jeszcze bardziej niejednoznaczne ideologicznie. W latach 40. XX wieku część chorwackich katolików staje po stronie radykalnego nacjonalizmu reprezentowanego przez faszystowskie Niezależne Państwo Chorwackie, do czego skłania ich m.in. rozczarowanie hegemonistyczną serbską polityką w Jugosławii i nadzieja na samodzielność. Uznaje się, że jest to okres utożsamienia wiary z nacją w służbie nazistowskiego totalitaryzmu. Natomiast w czasie komunistycznej Jugosławii Kościół zostaje usunięty ze sfery publicznej, a katolicyzm staje się sprawą prywatną, często wiązaną z „chorwackością" jako taką. Todo Kurtović (1919–1997) w tekście *Još nešto o klerikalizmu u nas i njegovim vidovima u praksi* akcentuje ambicje Kościoła do reprezentowania nacji, określając tę tendencję jako regresywny nacjonalizm, który przeciwstawia progresywnej afirmacji nacji przez robotników (T. Kurtović, *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu*, 1978). Ivan Cvitković (ur. 1945) z kolei w artykule *O klerikalizmu danas* (1981) stwierdza nawet, że znaczna część przedstawicieli środowisk kościelnych „obciążona jest ideologiami przeszłości, tradycjonalizmem, konserwatyzmem, nacjonalizmem i identyfikacją z przegranymi strukturami społecznymi i politycznymi", i oskarża klerykałów o spowalnianie rozwoju socjalizmu przez wiązanie się ze zwolennikami nacjonalizmu oraz myślenia dogmatycznego i tendencyjnego („Opredjeljenje" 1981, br. 11) (→ klerykalizm – Chorwacja). Tymczasem narracja przedstawicieli Kościoła chorwackiego, choć odcinała się przez kolejne dziesięciolecia od liberalizmu i antychrześcijańskiego – jak twierdzono – racjonalizmu, nie identyfikowała się jako opcja konserwatywna; argumentując opowiadanie się po stronie narodu prawami naturalnymi, godnością jednostki ludzkiej i ochroną praw rodziny (A. Stepinac, *Crkva i društveni poredak*, „Katolički

list" 1938, br. 43). Współcześnie Kościół uznawany jest natomiast za nosiciela wartości tradycyjnych głównie w wymiarze społecznym.

Podsumowując refleksję na temat konserwatyzmu w Chorwacji, trzeba stwierdzić, że z różnych względów nie miał szansy rozwinąć się jako ideologiczno-światopoglądowy koncept przeciwstawiany liberalizmowi. W odróżnieniu od Austrii czy Słowenii, gdzie bazując na tej antytetycznej parze, rozwijano pod koniec XIX i na początku XX wieku programy poszczególnych partii politycznych i gdzie dyskusje toczyły się wokół problematyki relacji „państwo – Kościół", wolności jednostki, wolnego rynku, cenzury, cywilnego małżeństwa itp., w debacie publicznej w Chorwacji podejmowano niemalże wyłącznie kwestie programu narodowej emancypacji i koncepcji państwowo-prawnych. Nie doszło zatem do jasnego podziału na prawicę i lewicę, a zastosowania pojęcia „konserwatyzm" w chorwackim kontekście politycznym są incydentalne (środowisko gazety „Jutarnji list" i pod koniec wieku dyskurs publicystyczny podejmujący tematykę budowania i sankcjonowania chorwackiej tożsamości w odniesieniu do Macierzy Chorwackiej i partii Chorwacka Wspólnota Demokratyczna). Co więcej, w XX wieku zmienia się ocena i wartościowanie zjawiska na płaszczyźnie politycznej. O ile konserwatyzm postulowany na początku ubiegłego stulecia przez „Jutarnji list" postrzegany był jako racjonalna opcja „łagodząca" radykalny wydźwięk wystąpień liberałów, o tyle w latach 90. w wersji tuđmanowskiej bywa raczej fanatyczny i mocno powiązany już nie z zachowaniem starego porządku, ale z nacjonalizmem.

Paradoksalnie dominującego potocznego użycia pojęcia, opartego na opozycji „konserwatywny – nowoczesny/postępowy", nie dotyka ani zmiana semantyczna, ani rewizja w kwestii wartościowania.

Cipek T., *Konzervativizam. Mađarska i Hrvatska u komparativnoj perspektivi 1918.–1945.*, „Časopis za suvremenu povijest" 2015, br. 2, s. 293–305; Matković S., *Obilježja političko-stranačkih kretanja u Banskoj Hrvatskoj, Dalmaciji, Istri i Bosni i Hercegovini 1842.–1914.*, w: T. Cipek, S. Matković (ur.), *Programatski dokumenti hrvatskih političkih stranaka i skupina 1842.–1914.*, Zagreb 2006, s. 49–97; Ravlić S., *Suvremene političke ideologije*, Zagreb 2003.

Anna Boguska

KONSERWATYZM
(Macedonia)

Porewolucyjny (1789) ideowy korpus myśli konserwatywnej powstawał jako komentarz weryfikujący sztandarowe hasła oświecenia europejskiego – indywidualizm, utylitaryzm, naturalizm. Założenia doktryny traktowano jako re-

medium pozwalające chronić społeczeństwa przed dominacją uniwersalistycznego (→ uniwersalizm) racjonalizmu (→ racjonalizm) i zapobiegać niebezpieczeństwu powrotu gwałtownych rebelii społecznych (→ rewolucja). W kręgu światopoglądu konserwatywnego eksponowano szacunek do transcendentnego porządku moralnego i obowiązek zachowania religii. Kanon dopełniał imperatyw bezwzględnego szacunku dla tradycji i wartości wspólnotowych (→ tradycja), a w sferze ekonomicznej – ochrony własności prywatnej. Podkreślić jednak należy, że społeczeństwo to miało względnie egalitarny charakter, co różniło je od społeczeństw Zachodu, gdzie konserwatyzm był projektem politycznym wyższych warstw społecznych.

Reprezentanci pierwszej generacji macedońskich działaczy oświeceniowych / budzicieli odrodzeniowych byli mnichami. Wywodzili się ze środowiska, które w czasach osmańskich było narażane na degradację i stygmatyzację, ale zachowało wiarę przodków i nie wyrzekło się tradycji chrześcijańskiej. Dla Joakima Krčovskiego (1750–1820) i Kirila Pejčinoviḱa (1770–1865) status quo instytucji kościelnych (klasztory, Cerkiew) gwarantował i legitymizował propagowane przez nich wartości, ubezpieczał rady dotyczące postaw życiowych wiarą w siłę prowidencjalizmu (losami ludzi i świata kieruje Opatrzność). W podobnym duchu idee filozofii oświeceniowej praktykował założyciel pierwszej drukarni (1838) Teodosij Sinaitski (1780–1844). Dialog duchownych z lokalną zbiorowością w myśl organicystycznych idei bazował na pedagogii praktycznej wspieranej pierwiastkiem formacyjnym, o czym świadczy m.in. założenie przez Krčovskiego placówki szkolnej w miejscowości Kriva Palanka (1817). Prowadzone ówcześnie w klasztornych celach lub prywatnych domach zajęcia miały archaiczną formę, ale ograniczona oferta oświatowa, w tym nauka pamięciowa cerkiewnosłowiańskich fragmentów ksiąg liturgicznych, była pośrednio czynnikiem integracji kulturowej – rodowodowej. Znaczącą pozycję przyznawano organicystycznemu charakterowi społeczeństwa, którego aktywność miała skutkować umacnianiem więzi międzyludzkich, na przykład etycznych, wyznaniowych, z czasem również etnicznych. Pożyteczne życie w ujęciu macedońskich ideologów konserwatyzmu rozumianego jako wierność tradycji (→ tradycja) oznaczało niezachwianą wiarę w Bożą moc i deklarację, że fundamentem etyki jest religia. Niezależnie od stosowanych w wypowiedziach form perswazji służenie ludowi (Bożemu/ziemskiemu) mnisi rozumieli przede wszystkim jako obowiązek kształtowania wspólnoty religijnej, a nie bytu jednostkowego. Najważniejszym przesłaniem dzieł napisanych w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku przez misjonarzy oświecenia był imperatyw jedności moralnej i etycznej. Objaśnianie współczesnym, w jaki sposób zaspakajać ambicje gwałtownie rozbudzanej świadomości narodowej, choć istotne w myśli epoki, nie było kwestią pierwszorzędną.

Namysł nad sposobem przygotowania wspólnoty do kształtowania postaw afirmacyjnych ustępował realizacji pierwszego zadania – uzmysłowienia, że żaden cel życiowy nie zostanie zrealizowany, gdy zignorowane zostaną prawdy absolutne. U Krčovskiego praktykowanie pedagogii opartej na konserwatywnym

– w znaczeniu religijnym (→ religia) – fundamencie miało gwarantować, że chrześcijanin skutecznie pokona grzeszną naturę. W tym ujęciu norma religijna pomagała zwalczać przesądy, temperowała radykalizm mentalny (*Слово исказаное заради умирание*, *Повест ради страшнаго и Вторага пришествија Христова*, 1814; *Митарства*, *Чудеса пресвјатија Богородици*, 1817; *Различна поучителна наставленија*, 1819). W przypadku zbiorowości poszukującej uzasadnienia dla samostanowienia nowoczesnej wspólnoty etnosowej fundamentem słowiańskości/macedońskości mogła być tradycja sławnej przeszłości. Ponieważ chrześcijanom instytucjonalne oparcie zapewniała wyłącznie Cerkiew posługująca się uniwersalnym językiem starych czasów – cerkiewszczyzną w nieujednoliconych redakcjach (słowiańsko-macedońskiej lub serbskiej), emisariusze oświecenia zaczęli modyfikować język swoich dzieł. Rozpoznawana przez odbiorcę obecność w nich elementów dialektu lokalnego przywracała mowie walor wspólnotowy, wzmacniała sprawczą siłę relacji jednostka – zbiorowość. Dla Krčovskiego i Pejčinoviḱa (*Огледало*, 1816; *Утешение грешним*, 1840) pisanie miało formować chrześcijanina, ład moralny emanujący z ich utworów kształtować rozumność odbiorcy (→ racjonalizm), niezależnie od tego, czy będzie on w stanie samodzielnie zapoznać się z treściami książek, czy ideowe przesłanie dotrze do adresata w pośredni sposób (popularny ówcześnie zwyczaj głośnego czytania osobom niepiśmiennym). Siła oddziaływania „hybrydowych" tekstów ich autorstwa i kolejnych generacji budzicieli tkwiła w dążeniu do zacierania aury przezroczystości etnosu, pozbawionego „rozumnego/zrozumiałego" języka, mowy zdolnej opisywać różne, nie tylko moralne aspekty egzystencji społeczności. Dzięki nobilitacji swojego/słowiańskiego/macedońskiego języka religia i aksjologia najpierw pośrednio, a z upływem lat bezpośrednio uzasadniały sens walki o odrodzenie całokształtu pamięci kulturowo-cywilizacyjnej. Georgi Prličev pisał: „Ucz się ojczystego języka, bo nie jest trudny i w krótkim czasie zdoła cię oświecić; ty zaś uczysz się greckiego i niczego nie rozumiesz ani w cerkwi, ani w szkole i stale milczysz, i nie strzeżesz się, nie zamierzasz przebudzić" (*Чувайсе себе си*, 1866).

Macedończycy mieli świadomość językowej różnorodności otoczenia. Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (1818–1882) w charakterystyce miast i zagubionych w interiorze wsi zwrócił uwagę na wielojęzyczność ich mieszkańców, z których tylko część posługiwała się językiem słowiańskim, a ściślej jego bułgarsko-serbskim wariantem (*Прилеп*, *Кратова*, w: Г. Сталев, *Просветителство во Македонија*, 2008). Emancypacja, stworzenie podwalin języka wspólnoty dawało budzicielom narzędzie umożliwiające skuteczną rywalizację z uprzywilejowaną pozycją kultury greckiej i greki. Tym bardziej, że odnowę lub nadanie właściwego dla etnosu kształtu języka ówczesna Słowiańszczyzna uznawała za podstawowy definicyjny znak wspólnot narodowych. Ważnym czynnikiem kształtowania tożsamości rodowodowej wspólnoty Macedończyków było odwołanie do dziedzictwa starożytności i misji krzewienia wiary z terytorium Macedonii od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Dla nauczycieli, kolekcjonerów sztuki ludowej, autorów, wydawców podręczników i liderów politycznych

mądrość protoplastów dawnych wieków (Arystoteles), święte dziedzictwo instytucji uświęconych przez czas (św. Paweł), kult obyczajów (tradycja ustna, rytm życia zgodny z naturą) była jednocześnie warunkiem definiującym współczesność, jak i warunkiem rozumnego postępu. Idee macedońskości, jak rozumieli to Dimitar Miladinov (1810–1862), Konstantin Miladinov (1830–1862), Grigor Prličev (1830–1893), Kuzman Šapkarev (1834–1909), Ǵorǵi Pulevski (1817–1893), Marko Cepenkov (1829–1920), wyrażała kraina biblijnego, antycznego dziedzictwa władców Filipa i Aleksandra, pierwszych chrześcijan w Europie, działalność św. św. Cyryla i Metodego oraz ich najbliższych uczniów Klimenta i Nauma. Macedonia jako podmiot życia etnosowego i politycznego tworzący w XIX wieku rodzimy model cywilizacyjny mogła oprzeć się na wartościach stworzonych w ciągu historycznego bytowania, zabezpieczających zbiorowość przed unicestwieniem lokalnej, własnej, odmiennej od sąsiedzkiej kultury. Okoliczności społeczno-polityczne ograniczały kultywowanie wzorca, który był „pamiątką" starożytnej i średniowiecznej przeszłości (ze względu na opresję osmańską, hellenizację, a z czasem także sąsiedzkie pretensje Bułgarów i Serbów, sceptycyzm rosyjskich slawistów do dzielenia się tym dziedzictwem). Zmitologizowana historiozofia, powrót do czasu utraconego, bardzo odległego od teraźniejszości, wobec braku własnego, odrębnego państwa odgrywały rolę terapeutyczną, kompensacyjną. Licząca setki stron *Славјанско-македонска општа историја* (1892) Pulevskiego, murarza, komitadżi, samouka, autora słownika macedońsko-serbsko-albańsko-tureckogreckiego (1873), trójjęzycznego słownika (słowianomacedońsko-albańsko-tureckiego (1875), w którym zawierała jednoznaczną ideową deklarację: „Nasza ojczyzna zwie się Macedonia, a my nazywamy się s.[łowiano]Macedończycy, (…) język nasz jest najbliżej spokrewniony ze starocerkiewnymi księgami i jest starosłowiański". Paradoksalnie, dopiero po 110 latach monumentalny tekst (5 części, 11 podrozdziałów podzielonych na dalszych 60 części) trafił do odbiorcy macedońskiego i pozostaje świadectwem epoki poszukującej prawd o rodzimej chlubnej przeszłości, aby uzasadnić ideowo-emocjonalną aurę współczesności (*Македонска Енциклопедија/Encyclopaedia Macedonica* 2009, т. 2). Dla Dimitra Miladinova, nauczyciela, admiratora tradycji ludowej, poety, istotnym czynnikiem odbudowy całościowego wizerunku świadomości Macedończyka stała się walka o odzyskanie szczątków św. Klimenta bezprawnie przeniesionych do klasztoru Sveti Jovan Prodrom koło miejscowości Ber. W liście przesłanym do uczonego rosyjskiego Wiktora Iwanowicza Grigorowicza (luty 1846) zwrócił się z gorącą prośbą o wstawiennictwo u cara w sprawie zwrotu Macedończykom „świętej skrzyni" z czaszką Klimenta (szczątki z cerkwi św. Pantalejmona trzeba było zdeponować w cerkwi św. Bogorodicy, gdy na miejscu pierwszej ze świątyń wybudowano meczet). Niepowodzenie w staraniach o odzyskanie relikwii nie zniechęciło Miladinova do przypominania o ważnej dla rodaków kwestii. Po 15 latach w piśmie „Цариградски вестник" informował, że w sławnym Ochrydzie nie ma śladu sławnej przeszłości i starożytności, nie licząc przetrzebionych i sprofanowanych przez Greków szczątków św. Klimenta.

Sprawa niekompletności szczątków świętego nie tylko dla wyznawców prawosławia na zawsze pozostała symbolem tragicznych dziejów i losu Macedonii. Opis historii wędrówki szczątków patrona miasta zachował się m.in. w zapiskach duchownego Georgi Nikolovskiego, przez wiele lat związanego z cerkwią św. Klimenta w Ochrydzie. Narracja Miladinova została rozszerzona o kilka szczegółów dotyczących wędrówki szczątków w granicach miasta. W odrodzeniowym XIX wieku relikwie ponownie wydobyto i złożono w zdobionej ornamentami srebrnej urnie/trumnie, którą umieszczono na rzeźbionym sarkofagu z drzewa orzechowego, po prawej stronie ikonostasu, gdzie przetrwała do 1 września 1952 roku. W ustawowo laickiej Socjalistycznej Republice Macedonii władza nie odważyła się zanegować Świętej Tradycji, ale uznano, że ideowy porządek nie zostanie narażony na szwank, jeżeli cerkiew św. Klimenta zostanie przekształcona w muzeum. Ostatni duchowny świątyni przeniósł relikwie do cerkwi pod wezwaniem św. Nikoli Gerakomii, umieszczając szkatułę najpierw na ołtarzu przed carskimi wrotami, a później w sarkofagu zabranym z muzeum. Tam pozostały do 22 września 1991 roku, do czasu powrotu do cerkwi św. Klimenta. Dziesięć lat później, gdy zrekonstruowano cerkiew na Plaošniku, relikwie św. Klimenta zostały tam przeniesione, lecz czaszka, o czym także pisał już Miladinov, nadal pozostaje w Grecji. Nie wiadomo, czy Macedonia kiedykolwiek starała się o odzyskanie relikwii. Grecy zezwolili na wyeksponowanie „skradzionych relikwii" w Sofii (osoba świętego jest równocześnie zaliczana do panteonu najważniejszych osobowości kultury bułgarskiej), po czym przewieziono je do klasztoru św. Joana Prodroma w pobliżu miejscowości Ber, gdzie pozostają od ponad siedmiu wieków, o czym informował, bijąc na alarm Blaže Minevski (*Грците ги украдоа Моштите на свети Климент од Охрид*, „Македоника" 2011, I, бр. 2). Pietyzm wobec dawności utożsamiany z postawą konserwatywną wynikał z przekonania, że duchowy i materialny dorobek minionych pokoleń integruje zbiorowość, jest wyborem zdroworozsądkowym. Korzystanie z dziedzictwa sprawdzonego w praktyce potwierdzało tezę, że wspólnota istnieje dzięki relacjom międzypokoleniowym (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość). Fundowanie przyszłości na integralnej więzi z przeszłością oznaczało, że jedna bez drugiej nie istnieje.

Emanacją treści narodowych w epoce odrodzenia, w myśl przesłania romantyzmu niemieckiego, miał być „duch narodu", stąd nie tylko działacze kulturalni, ale także macedońscy liderzy ugrupowań politycznych bezwzględnie opowiadali się za narodowym charakterem przyszłego państwa. Najdobitniej zostało to wyrażone w studium *За македонски работи* (1903) i bogatej objętościowo publicystyce Krste Misirkova (1874–1926), który z determinacją namawiał, by zwrócić uwagę na kwestię macedońską. Wbrew jego zaangażowaniu, dążeniom i determinacji liderów macedońskiego odrodzenia narodowego (niezależnie od deklarowanych indywidualnych światopoglądów) kwestia narodowa/macedońska w debatach na Zachodzie, a nawet w Rosji pojawiała się sporadycznie. Doraźnie powracano do tematu, gdy zajmowano się sprawami egzotycznych części kontynentu, których populacje z definicji traktowano jako

podległe, z natury urodzone, by żyć w niewoli. W krajach, gdzie w XIX wieku wybito się na niepodległość (Grecja, Serbia, Bułgaria), stereotypowe określanie etnosu macedońskiego jako mgławicowego pozwalało lokalnym politykom odkrywać nadwyżkę rodowodu greckiego, bułgarskiego lub serbskiego w tożsamości ludzi deklarujących, że są Macedończykami. Misirkov przez kilkanaście lat mieszkał w Bułgarii, a odpowiadając na zarzuty redakcji czasopisma „Свободна рѣчь" (*Един човек, който още не знае народността*, II, 313, София, 14 III 1925), która oponowała przeciwko rzekomej „prostackiej afirmacji nacjonalizmu", napisał: „Świadomość i moje poczucie macedońskości nie podlegają dyskusji. Macedończyk żyjący wśród Bułgarów i Serbów nie powinien stapiać się z nimi, tracić własnej odrębności. (…) Bezwarunkowa i bezgraniczna miłość do Macedonii, nieustanne myślenie i praca na rzecz interesów macedońskich i pełny konserwatyzm w emanacji macedońskiego ducha narodowego: języka, poezji narodowej, charakteru, obyczajów – oto zasadnicze cechy nacjonalizmu macedońskiego, artykułowane przez prostaka, człowieka, który jeszcze nie zna własnego etnosu" (*Собрани дела*, т. 3, *Национално-политичка публицистика (1910–1926*), 2008). Status emigranta – pariasa etnosowego nie powstrzymywał Misirkova, doświadczonego nauczyciela i wychowawcy młodzieży, przed wyrażeniem opinii na temat niedomagań systemu kształcenia w szkolnictwie bułgarskim. Zwolennik ewolucyjnych metod rozwoju społeczeństwa protestował przeciw upolitycznieniu szkoły, zezwalaniu uczniom na studiowanie rebelianckiej literatury rosyjskiej. Sam daleki od ostentacji praktykowania wiary zwracał uwagę, że kontestacja religii przez uczniów prowadzi do odrzucenia autorytetu rodziców, nauczycieli, buduje fałszywą solidarność młodych ludzi, którzy zamiast realizacji programu wybierają lekturę treści broszur anarchistycznych i komunistycznych (tamże). Do tematu powrócił, przestrzegając przed szerzeniem w szkole bułgarskiej materializmu i idei socjalistycznych (→ socjalizm). Apelował o współpracę Cerkwi, szkoły i wojska – instytucji z definicji kształtujących patriotyczne postawy i dyscyplinę obywateli: „Nasuwa się pytanie, kogo będzie w duchu moralności chrześcijańskiej wychowywało duchowieństwo bułgarskie, jeżeli szkoła nie dba o obecność uczniów w świątyniach, chociaż wyniki osiągane w bułgarskich szkołach są odwrotnie proporcjonalne do liczby wiernych w cerkwiach bułgarskich" (tamże).

W Socjalistycznej Republice Macedonii konserwatywny światopogląd znalazł zwolenników w gronie dogmatyków, apologetów socjalizmu/komunizmu rewolucjonizujących wszystkie sfery rodzimego uniwersum. Ideologia marksistowska z perspektywy partyjnych dyrektyw oznaczała petryfikację symboliki narodowej, rugowanie lub ingerencję w sposób funkcjonowania religii w sferze publicznej, osłabienie pozycji dyscyplin humanistyki – filozofii, socjologii. Sytuacja uległa modyfikacji w okresie liberalizacji życia politycznego. Powstanie suwerennego państwa narodowego – Republiki Macedonii (1991) – zaktywizowało środowiska nacjonalistyczne. Ideolodzy i działacze konserwatyzmu radykalnego są członkami partii Akcja Macedońska (Македонска акција – МААК, 2016) (walka z nacjonalizmami albańskim, greckim, bułgarskim i serbskim,

apologia rodowodu starożytnego Macedończyków). Podobne zadania stawiają członkowie Macierzy Macedońskiej – Organizacji na rzecz Radykalnej Odnowy – Vardar – Egeja – Pirin (Татковинска македонска организација за радикална обнова – Вардар – Егеј – Пирин, 2007), dla których ideą przewodnią jest zmiana aktualnych granic i zjednoczenie kraju. Prawicowa, konserwatywna partia Ustawiczne Radykalne Zjednoczenie Macedońskie (Трајно македонско радикално обединување, 2002) powołuje się na związki z historyczną Tajną Macedońsko-Adrianopolską Organizacją Rewolucyjną (Тајна македонско--одринска револуционерна организација, 1896).

Мисирков К., *Собрани дела*, т. 4: *Дндевнички и мемоарски записи (1903–1913–1923)*, подгот. Б. Ристовски, Скопје 2012; Миронска-Христовска В., *Македонското прашање во литературниот 19 век*, Скопје 2009; Саркањац Б., *Идеологијата и поединецот*, Скопје 2009; Сарканјац Б., *По свое – македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија*, Скопје 2009; Тасевска Хаџи-Бошкова И., *Идентитетот како реинтегрирано културно наследство во Историјата на Ѓорѓија Пулевски*, *https://core.ac.uk/download/pdf/35321607.pdf* , с. 199–209.

Celina Juda

KONSERWATYZM
(Serbia i Czarnogóra)

W Serbii około połowy XIX wieku mocno ugruntowały się przede wszystkim postawy kolektywne w obrębie tzw. konserwatyzmu naturalnego (przejawiającego się jako tradycjonalizm – pokładający wiarę w sprawdzone rodzime normy i wartości), natomiast konserwatyzm teoretyczno-programowy formułowany przez zorganizowane ruchy polityczne dojrzewał dopiero stopniowo w miarę krystalizowania się życia publicznego w młodym państwie, z apogeum rozwojowym już w latach 30. i 90. XX wieku. Umownie można przyjąć, że nośnikami tradycjonalizmu w przełomowej rzeczywistości XIX-wiecznej były początkowo dwa nurty: cerkiewny, oparty na religijnym komponencie identyfikacji narodowej (→ naród) i w związku z tym wykorzystujący jego kategorie pochodne (jak → naród-bogonośca, naród-wybrany i naród-ofiara; afirmacja kosowskiego *heroicum* w kulturze ortodoksyjnej obiegu wysokiego i obrona prawosławnych tradycji – liturgicznej, historyczno-kultowej i obyczajowej; także soborowość organizacji społecznej), oraz ludowy, zintegrowany w jednolity system aksjologiczny przez Vuka Karadžicia (1787–1864), a wyeksplikowany z etnograficznych postaci chłopskiej kultury patriarchalnej i jej epickich form wyrazu zbiorowej mądrości. Mitologizujący tradycję model Vukowski (→ tradycja) praktycznie unieruchamiał też zwolenników oparcia

kultury serbskiej na treści oświeceniowego postępu i racjonalistycznej modernizacji powszechnej świadomości (→ kultura).

Łączenie takich przejawów światopoglądu społecznego z konkretnymi koncepcjami polityczno-ustrojowymi następowało wraz z dojrzewaniem idei konserwatyzmu jako utwierdzania niezmiennego porządku rzeczywistości przez praktyki sprawowania władzy i jej obrony przed utopiami ideologicznymi oraz ochrony autorytetów świeckich i religijnych. Charakterystyczna także dla ówczesnych zachodnich wariantów konserwatyzmu ufność w odziedziczone prawa i instytucje, jak również w organiczny związek jednostek ze zhierarchizowanym społeczeństwem pojawiły się jako oficjalne argumenty w swoistych serbskich warunkach budowania niepodległego państwa (wyzwalanej stopniowo od początku XIX wieku Serbii tureckiej), w którym zacofanie ekonomiczne, bardzo niski poziom wykształcenia obywateli, specyfika absolutystycznych rządów książęcych Miloša Obrenovicia (1780–1860) i brak świadomości obywatelskich wolności wręcz sprzyjały konserwacji stanu zastanego (→ polityka). Niezależnie od intensywnej pragmatycznej modernizacji struktur samego państwa utwierdzały się zatem wówczas trzy warianty praktycznego zastosowania idei: paternalizm, konserwatyzm umiarkowanie reformistyczny i autorytaryzm. W ramach pierwszego z nich toczono bezustanne spory o granice jednoosobowej Obrenoviciowskiej władzy (do 1839 roku), drugi zaś – za sprawą poglądów i działań ministra spraw wewnętrznych Iliji Garašanina (1812–1874) – zakładał dowartościowanie elitarnej kadry oficerskiej kosztem dystansowania się od przedstawicieli ludu. Garašanin jako współtwórca serbskiego aparatu biurokratycznego i autor tajnego (skądinąd opartego na wskazówkach księcia Adama Czartoryskiego) programu polityki zagranicznej zmierzającego do etnoterytorialnej ekspansji Serbii (*Načertanije*, 1844 – w którym sądzi, że Serbowie „niczego nowego czynić nie powinni prócz odtwarzania swego dziedzictwa") w znaczący sposób wpłynął przede wszystkim na konstruowanie zachowawczego systemu prawnego w ustroju wewnętrznym – przy usprawnieniu jego technicznych rozwiązań. Daleka od wolnościowych ideałów wizja filozofii społecznej ministra zakładała pierwszeństwo zastosowania skutecznych instrumentów przymusu przed ewentualnym powołaniem do życia instytucji obywatelskich. *Policijski zakonik* (1850) będący dowodem nadrzędności tych pierwszych realnie stawiał kastę mundurową ponad prawem – policja miała m.in. możliwość użycia siły na podstawie własnej oceny sytuacji (i postępowania oskarżycielskiego z pominięciem organów sądownictwa), a także stosowania anachronicznych i poniżających kar cielesnych. Autorytet sankcji jest tu typowy dla sposobu myślenia większości konserwatystów zakładających przyrodzoną skłonność człowieka do zła (konsekwencji grzechu pierworodnego – wbrew optymizmowi oświeceniowemu) i niezbędność przywracania go do pożądanego statusu. Także „młodokonserwatyści" z Serbskiej Partii Postępowej (Srpska napredna stranka – której priorytetem były *zakon, red i rodoljublje*), choć ewoluowali w stronę orientacji liberalnej – mocniej widocznej w życiu kraju po 1868 roku – początkowo zgodnie ze wskazaniami Garašanina domagali

się bezwzględnego przestrzegania prawa. Niezależnie od tego w latach 70. Svetozar Marković (1846–1875) opracował oryginalną koncepcję powrotu do pierwotnych wspólnot agrarnych (*zadrug*), które dzięki zawartym w nim elementom solidarności stanowej i moralnego tradycjonalizmu patriarchalnego mogłyby zagwarantować narodowi przetrwanie w warunkach niepożądanej modernizacji kapitalistycznej (*Srbija na istoku*, 1872) (→ agraryzm). Natomiast w ideologii rządzącej od 1881 roku coraz bardziej konserwatywnej Partii Radykalnej (Radikalna stranka) zaznaczyły się cechy autorytaryzmu „stronnictwa dynastycznego" (zarówno Obrenoviciów, jak i Karađorđeviciów), broniącego boskiego nadania prawa do tronu i interesów samej Cerkwi jako rękojmi przedwiecznego, wcielającego się w tradycję Słowa Bożego (to również typowe dla politycznego konserwatyzmu uznanie opatrznościowego pochodzenia porządku ziemskiego). Jednocześnie partia ta otwarcie wspierała próby stworzenia „państwa ludowego" (chłopskiego), długo eliminując z życia publicznego przedstawicieli liberalnej inteligencji mieszczańskiej uznawanej często przez jej przedstawicieli za wynarodowioną. Rządzący od 1903 roku Petar Karađorđević w okresie do wojen bałkańskich też chętnie posługiwał się retoryką konserwatywną, zwłaszcza w kwestiach „wspólnot naturalnych" (apologia „chłopskiej demokracji" i przyrodzonego ładu w obrębie zbiorowości religijnej, narodowej czy poszczególnych zbiorowości stanowych).

W latach międzywojennych dojrzewał proces syntezowania pierwiastków „prepolitycznego" tradycjonalizmu (we wspomnianych wersjach religijnej i ludowej) z wątkami teoretycznego dyskursu konserwatywnego przejmowanymi często ze źródeł obcych. Biologiczny (łączący się z kategoriami przodków, plemienia czy krwi) i ideologiczny (związany głównie ze sferą szeroko pojętej tradycji prawosławnej) czynnik konstytutywny „serbskiej nacji" współistniejącej obecnie z innymi w wielonarodowym królestwie stały się najważniejszymi składnikami nowej eklektycznej teorii opartej na podstawach organiczno-organicystycznych. To przekonanie o instynktownym (i zaszczepionym przez Boga) przywiązaniu Serbów do tego, co uświęcone obyczajem, najwcześniej ujawniło się u Dimitrija Ljoticia (1891–1945), jeszcze w 1914 roku stykającego się osobiście z antydemokratycznymi ideami Charles'a Maurrasa (1868–1952), którego poglądy prezentowane w czasopiśmie „L'Action française" przenosił m.in. na łamy swego periodyku „Naša borba", a potem do programu ufundowanej na założeniach „chrześcijańskiego nacjonalizmu" Zjednoczonej Walecznej Organizacji Pracy (ZBOR, Združena borbena organizacija rada, założona w 1935 roku). Synkretyczna doktryna Ljoticiowców i ich następców po drugiej wojnie światowej wchłaniała hasła Maurrasa o integralnym „mistycznym organizmie" społeczeństwa i państwa oraz monarchizmie wykluczającym parlamentaryzm na równi z rosyjską antyeuropejską myślą słowianofilską spod znaku „wszechjedności" narodowego ducha. Niechęci do „plutokratycznej demokracji" jako podłoża „chaotyczno-indywidualistycznej" rewolucji francuskiej towarzyszyła w niej apologia paternalistycznego „pierwiastka męskiego", uosabianego przez monarchię organizującą życie narodu zgodnie z zasadą kolektywnej dyscypliny

i moralności w duchu teokratycznym (*sabornost* czy sformułowana nieco później *domaćinsko-pravoslavna etika*). Do tej skontaminowanej matrycy konserwatywnej dołączy dookreślona w latach 30. ideologia świętosawia (→ *svetosavlje*), a już po drugiej wojnie światowej ideologemy rosyjskiego euroazjatyzmu.

Elementy wspólne dla wielowątkowej i rozgałęzionej od początku XIX wieku europejskiej teorii konserwatywnej są w tych propozycjach dobrze widoczne: uznanie zakodowanej w ludzkiej naturze niechęci do zmiany, zaufanie do konkretnego doświadczenia w przeciwieństwie do wyrozumowanych konstrukcji, legitymizacja w polityce objawionej przez religię metafizycznej podstawy bytu, wiara w stałość powiązanych ze sobą w dziejach wartości wolności i własności i funkcjonowanie zachowawczej „zasady dawności" (np. w koncepcji rojalizmu czy kultu autorytetu przywódczego), „aktywny" tradycjonalizm zmierzający do przywrócenia „pryncypiów", niedopuszczalność „grzesznej zmiany" powodującej utracenie więzi z archetypem boskim i zerwanie z wolą nadprzyrodzonego „prepolitycznego" bytu absolutnego. Przede wszystkim jednak – pojmowanie narodu, społeczeństwa i państwa w kategoriach żywego organizmu doskonalącego przez stulecia swe funkcje życiowe i wyrażającego się przez aktywność na poziomie rodzin, stanów czy instytucji („wspólnot naturalnych" – w przeciwieństwie do sumy indywidualnych bytów). Ta wywodząca się jeszcze z klasycznego konserwatyzmu Edmunda Burke'a (1729–1797), krytykująca wszelkie umowy społeczne i destrukcyjne rewolucje, rozwinięta w wariantach rosyjskim czy francuskim wizja wchłonęła też w Serbii w sposób wręcz deklaratywny poglądy Josepha de Maistre'a (1753–1821), który potępiał wszelki bunt przeciw „królowi i własności", a impet defensywnej „konserwatywnej rewolucji" pragnął skierować na obronę naturalnych stosunków w obrębie odrestaurowanej hierarchii funkcjonalnych w sztywnym porządku grup społecznych. Ljoticiowska ideologia (i jej dziedzice) przyjęła też odgrzany po wielu dziesięcioleciach słowianofilski – np. „ultrareakcjonisty" Konstantina Leontjewa (1831–1891) pragnącego rewitalizacji feudalizmu – argument o zacofaniu ekonomicznym jako pozytywnym atucie cywilizacyjnym. Sięgając jeszcze dalej w głąb czasu, doceniła zsakralizowaną tradycję średniowieczną w roli przepojonej religijnością jedni życia indywidualnego i publicznego (podobnie na Zachodzie konserwatyści postrzegali idealizowane uniwersum *christianitatis*) oraz politycznego wzorca doskonałej monarchii – Nemanjiciów czy cara Dušana. Zapożyczony częściowo z agrarystyczno-słowianofilskiego słownika motyw narodu-gospodarza cementującego ludową organiczną wspólnotę (*Zakoni života*, 1935 – tam też mowa o pożądanych konkretnych cechach przywódców „autorytarnego reżimu" – w pozytywnym znaczeniu) zawierał ponadto silny ładunek treści romantyczno-patriarchalnych istniejących już w rodzimym programie kulturowym Karadžicia. Złożone relacje tego programu z charakterem i podłożem socjologicznym XIX-wiecznego serbskiego państwa, konserwatyzmem elit i rozbudowaną już wtedy mitologią „czystości ludu" pozwoliły na wykorzystanie w XX wieku tych jego składników, które nadawały się do przypisania owej „źródłowości" (*izvornost*) nowej

semantyki więzów krwi, przydatnej w planach wzmacniania przyszłego kolejnego państwa narodowego. Przywrócenie jedności „ducha narodu" z jego materialno-biologiczną substancją i formą (uświęconą ziemią i skonkretyzowanym dziedzictwem, ale też w szczególności językiem, historią i zetnizowaną wiarą) Ljotić pragnął – przez działalność swej organizacji – przeprowadzić na mocy eliminacji ze społeczeństwa wszelkich elementów genetycznie obcych (nieserbskich) w myśl integralistycznej prawosławnej „idei Chrystusowej" (co wykorzystał w praktyce profaszystowski rząd Milana Nedicia) (→ serbski faszyzm). Zawiłe związki w czworokącie „konserwatyzm – faszyzm – prawicowy nacjonalizm – prawosławie" ilustrują również późniejsze przekształcenia i mutacje głównego nurtu tej myśli.

Równolegle ważną jej podstawę stanowiły po pierwszej wojnie światowej rozważania o „źródłowym patriarchalizmie" Serbów pochodzące z prac antropogeograficznych Jovana Cvijicia (1865–1927), którego afirmacja „człowieka dynarskiego" wpisała się w widzenie doskonałego wzorca jego egzystencji w archaicznej i autochtonicznej wspólnocie „stanu naturalnego". Rozumowanie takie wspierały rozstrzygnięcia etnopsychologii – na przykład w wydaniu filozofa Vladimira Dvornikovicia (1888–1956), dostrzegającego godny zachowania wyróżnik tradycyjnej kolektywnej mentalności w pierwotnym kosowskim „witalizmie śmierci", wobec którego nawet oficjalna religia pozostaje w funkcji służebnej (→ serbska psychologia narodowa). Wątek „Bożego plemienia", któremu przewodzi arystokratyczna elita duchowych spadkobierców „Ojca narodu", ujawnił się natomiast w ideologii Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub) z Belgradu; w jego kręgu, z pewnym udziałem teologów rosyjskich, w latach 30. określono cechy i zasady „nacjonalizmu św. Sawy" (termin bpa Nikoli Velimirovicia z 1935 roku) – z jego mesjanistycznym i metahistorycznym wymiarem, w którym pierwiastki etnonacjonalistyczne ostatecznie połączyły się z religijnymi i organicystycznymi, co nawet bp Velimirović (1881–1956) sam definiował jako „świętosawskie organiczne pojmowanie nacji" (→ naród; → religia). Nieco wcześniej grunt pod ów ideowy konglomerat przygotował m.in. Miloš Đurić (1892–1967), widząc w „przymierzu kosowskim" szansę na przyszłe przeobrażenie świata, de facto przez zachowanie (przywrócenie) reguł narodowego heroizmu i misjonizmu jako zasad etyki ogólnej (*Vidovdanska etika*, 1914; *Filosofija panhumanizma*, 1922). Za kod tożsamościowy narodu odnajdującego swój sens w przeszłości uznawał świętosawską „filozofię życia" (pracy i walki) również o. Justin Popović (1894–1979) (*Svetosavlje kao filosofija života*, 1954). W ten sposób homogenizacji uległy tu tendencje do historycystycznego (i historiozoficznego) traktowania posłannictwa narodu (→ historia), retrospektywna wizja teofilozoficzna i konserwatyzm etyczny oraz – z drugiej strony – XIX-wieczna „tradycja wyobrażona" (mistyfikacje, legendy), kult państwowy sprzed pierwszej wojny, a także projekcja politycznych praw i obowiązków Serba-patrioty i chrześcijanina. Im bliżej lat 40., tym bardziej będzie się w różnych zewnętrznych manifestacjach myśli konserwatywnej zaznaczał antyintelektualizm, biologizm i antyeuropeizm, co tuż przed

wybuchem wojny doskonale zilustruje *Pogled s Kalemegdana. Ogled o beogradskom čoveku* (1938) Vladimira Velmar-Jankovicia, gdzie za ideał uznawany jest mający kontakt z ziemią „człowiek natury", będący przeciwieństwem wyobcowanego inteligenta uformowanego według zachodnich kryteriów („abstrakcyjny człowiek ekonomiczny jest niebezpieczny niczym proch i nieistotny niczym pył"). Gdy nacjonalistyczny tradycjonalizm serbskich (proto)faszystów – Ljoticiowców sformułuje już swe nieoryginalne hasło „pracy i porządku", suma wymienionych tu idei będzie stanowiła ich bliższą i dalszą otoczkę, stojąc na straży społecznej hierarchii i antyliberalnej tożsamości państwa.

Wiele nacechowanych politycznie określeń terminologicznych – jak „reakcja", „kontrrewolucja", „prawica" czy „źródłowość" – jest w serbskim języku pozanaukowym używanych w sposób instrumentalny lub zideologizowany, co widać szczególnie w odniesieniu do zjawisk rozwijających się po 1991 roku. Następująca wówczas rewitalizacja takich fenomenów, jak tradycja, religia, pamięć kulturowa czy folklor (w wydaniu postbizantyjskim, neopatriarchalnym, etnogenetycznym, historyczno-rewizjonistycznym i in.), z jednej strony służy reinterpretacji i kodyfikacji całokształtu znaczeń narodowych, z drugiej – wspomaga ruchy i organizacje polityczne szukające tożsamości w teoriach społecznej stabilności i etnocentryzmu (nie zaś w ideałach całej ludzkości czy konkretnej warstwy społecznej) (→ postęp). Centralne miejsce zajmuje tu tzw. nowa prawica (*nova desnica*), której konserwatywny integralizm wykorzystuje elementy wcześniej opisanych koncepcji organicystyczno-prawosławnych. Typowa dla niej retoryka (honor, dobro wspólne, porządek, autorytet, posłuszeństwo, boskie źródło władzy, wierność, rodzina, tradycja, własność itp.) sytuuje się w opozycji do pojęć i argumentów związanych ze środowiskami reprezentującymi (po)nowoczesny liberalizm i (post)socjalizm. W związku z określeniem jej tożsamości niektórzy autorzy – np. Dragan Subotić – kwestionują funkcjonujący w opisie jej genezy stereotyp wywodzenia się z dziedzictwa rodzimego i narzuconego autorytaryzmu (np. bizantyjskiej koncepcji władzy, despotycznego ustroju carstwa Dušana, scentralizowanej sułtańskiej teokracji, XIX-wiecznego absolutyzmu i komunistycznej dyktatury). W zamian, w ślad za organicystami i irracjonalistami sprzed drugiej wojny światowej, uznaje się w jej zapleczu ideowym wagę pozytywnego czynnika arystokratyczno-sakralnego i korporacjonistycznego – ten ostatni w wariancie włoskim propagowali na początku lat 40. Svetislav Stefanović (1877–1944) i Danilo Gregorić (1900–1957). Jednocześnie podważany jest w jej przypadku wywodzący się z antymonarchicznej i antychrześcijańskiej rewolucji francuskiej podział na prawicę i lewicę – jako nieadekwatny długo do sytuacji w samej Serbii, jak i na przykład XIX-wiecznej niedemokratycznej Rosji (z opozycją „okcydentaliści – słowianofile" czy „internacjonaliści – narodowcy"). Poza próbami „demokratyzacji" Serbii na modłę francuską za pierwszych Karađorđeviciów w całym jej diachronicznym obrazie rozwoju filozofii politycznej ma więc przeważać pierwiastek „monarchistyczno-chrześcijański", wobec którego trudno używać szablonu lewicowo-prawicowego (D. Subotić, *Srpski konzervativizam i nova desnica*, 2004).

Dylemat ten w sentencji „Ni levo, ni desno" rozstrzygnął Dimitrije Najdanović (1897–1976), utrzymując, że taki wąskopartyjny podział ma naturę czysto scholastyczną, podczas gdy w istocie liczą się „indywidualność narodu, zasada absolutnej moralnej odpowiedzialności stosownie do zajmowanego stanowiska, świętość ogniska rodzinnego" (*„Levičari" ili „desničari"*, „Otadžbina" 1937, br. 153). Widoczna z kolei jeszcze u Ljoticia niechęć do radzieckiej lewicowej „suwerenności ludu" też okazała się względna, skoro niezależnie od wybranej w końcu opcji prohitlerowskiej nadal żywił nadzieję na wskrzeszenie przez przyszłą niekomunistyczną Rosję całej prawosławnej cywilizacji.

Bardziej radykalna część nowej prawicy, która po 2000 roku uznała się – jako spadkobierczyni tradycji elitarnej serbskiej waleczności (z ideą „wojennego szczęścia" – *ratna sreća*) – za „awangardę XXI wieku", wiele zawdzięcza inspiracjom faszystów włoskich i rumuńskich, których teksty przyswoiła sobie w przekładach. Oprócz tego wzmocnieniu uległy formacje odwołujące się przede wszystkim do ideosfery prawosławnej, uważanej za wyróżnik podstawowy narodowej tożsamości. Także one niechętnie utożsamiają się z kwalifikatorem prawicowym, twierdząc czasem, że ich wizerunek jest ponadpartyjny i pochodzi z kulturosfery średniowiecza, w której podziały polityczne w ogóle nie istniały (część z nich pozostaje też pod wpływem zmodernizowanej zachodnioeuropejskiej idei monarchistycznej). Jednak, reprezentując w istocie konserwatywną chrześcijańską prawicę, ugrupowania te łącznie odrzucają republikańsko-demokratyczną wersję państwa, będącą ich zdaniem „matką faszyzmu, nazizmu i komunizmu" (V. Džomić, *Pogled u desno. Bogočovek Hristos – temelj srpske državnosti*, „Država" 1994, br. 2). W nawiązaniu do Ljoticiowskiej dewizy „Bóg w niebie, król na ziemi, ojciec w domu" prawosławni monarchiści podporządkowują również – przynajmniej oficjalnie – przekaz narodowej/ludowej tradycji przekazowi Pisma. Rozpiętość inspiracji całej tej zróżnicowanej formacji sięga od wciąż aktualnego mistycznego słowianofilstwa do ideologów europejskiej skrajnej prawicy (Giulio Evola, Karl Haushofer, Corneliu Codreanu, Ernst Jünger, Arthur Moeller van den Bruck), podobnie jak w innych krajach koncentrując się na poglądach kolektywistycznych, antyliberalnych, antymaterialistycznych i antylaickich (także podważających istotę tzw. praw człowieka) – naocznie ukazują to jeszcze w latach 90. czasopisma „Srpske organske studije" czy „Naše ideje". Jej przedstawiciele nawołują przy tym do zrzeszania się na podstawach „świętosawia, chrześcijańskiego kolektywizmu, solidaryzmu, postawy gospodarskiej, starszeństwa i moralności prawosławnej" (*Uvodnik*, „Srpske organske studije" 1999, br. 1). Na poziomie międzyetnicznym domagają się niejednokrotnie ścisłego rozdzielenia narodów, podobnie jak w życiu wewnętrznym państwa – selekcji jednostek wartościowych spośród pozostałych i uznania darwinowskiego prawa silniejszego do dominacji (→ ewolucja). W układzie politycznym obowiązującym w Serbii po 2000 roku ich prawicowość faktycznie rozpływa się w wymiarze szerszego frontu podziału: „konserwatyzm – liberalizm" lub „tradycjonalizm – modernizm". Przeciwstawienia te zaczęły się kształtować jeszcze w Serbii czasów Slobodana Miloševicia, po

jego upadku zyskując na sile. Ideolodzy omawianego nurtu nie wahali się zresztą przyjmować pseudointelektualnych rozwiązań pochodzących z radykalnych ruchów zachodnich – np. Thomasa Carlyle'a (1795–1881), w tym też narodowo-katolickich, adaptując je na potrzeby krucjaty antyokcydentalnej ze wsparciem – z drugiej strony – idei Aleksandra Dugina (ur. 1962).

Przedstawiona de- i rekonstrukcja konserwatywnych elementów ideologicznych wynika z konieczności definiowania po 1991 roku wartości trwałych w serbskiej kulturze, czemu towarzyszy brak spójnych rodzimych koncepcji innych niż patriarchalny tradycjonalizm i prawosławie. Nieuchronne odwołania do podstawowych form tradycjonalizmu (konserwatyzmu naturalnego) w epoce ponowoczesnej prowadzą więc także ku krytyce wartości oświecenia i pozytywnej aksjologizacji średniowiecza. Dodatkowo następuje rewaluacja pojęć, takich jak patriotyzm, internacjonalizm czy faszyzm, w ostatnim przypadku skutkująca politycznymi rehabilitacjami postaci dotąd wypieranych z narodowego panteonu i ustanawianych jako autorytety – przedstawiciele ruchu czetnickiego, Ljoticiowskiego ZBOR-u czy gen. Milan Nedić (1878–1946). Utopia (socjalistycznego) postępu została zastąpiona zmitologizowaną tradycją, która – okazuje się – ma przebieg asynchroniczny, łączący przodków z potomkami zgodnie z cyklami rytualnych śmierci i zmartwychwstań. „Autystyczny monolog" typowy dla Serbów wychowanych w systemie patriarchalnym (V. Jerotić, *Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora*, 2002) został jeszcze bardziej wzmocniony wsparciem Cerkwi, której niektórzy hierarchowie (biskupi Artemije, Atanasije, Amfilohije, Irinej i in.) nadal hołdują ideom autochtoniczności i posłannictwa, powołując się na swych nauczycieli duchowych spod znaku świętosawia. W ostatnich latach uaktywniły się organizacje, takie jak Obraz, Srpska akcija czy Srpski pokret „Dveri", bezpośrednio wskazujące jako swój cel prawosławną teokrację (wraz z kategoriami, takimi jak *viteštvo* czy *bogoljublje*). Prócz tego wciąż powracają celne diagnozy zawarte w 1969 roku przez Radomira Konstantinovicia (1928–2011) w książce *Filosofija palanke* – najpełniejszym jak dotąd i przenikliwym opisie cech izolacjonistycznego i fatalistycznego prowincjonalnego konserwatyzmu (→ *filosofija palanke*).

Programy etnopolityczne, takie jak *Načertanije za XXI vek* (2004 i pochodne *Novo načertanije*, w którym ponownie pojawiają się postulaty monarchistyczno-stanowe i tezy „świętosawskiego nacjonalizmu" – św. Sawa jako „ewangeliczny nacjonalista") czy *Srpski zavet* (2007) Boško Obradovicia (ur. 1976) – z konserwatywnym *credo* obejmującym wszystkie sfery polityki, moralności i wiary – albo różne (pół)anonimowe *srpske zapovesti* dowodzą ostatecznego połączenia omawianej idei z wyrazistymi składnikami nacjonalistycznymi. Nastawienie antydemokratyczne i antykonsumpcjonistyczne zbiega się w nich z antyzachodnim, a gloryfikacji instytucji militarnych, religijnych („prepolitycznych" bytów gwarantujących ludzką godność i stanowiących podporę państwa) oraz rodziny towarzyszy uznanie wieczystości i nadrzędności prawa naturalnego nad doraźnym proceduralnym ładem prawnym. Zespół wymienionych poglądów nakłada się na wielkie pragnienie bezpieczeństwa, które dominuje u Serbów

w hierarchii potrzeb społecznych po wydarzeniach ostatniego ćwierćwiecza i w kontekście obecnej sytuacji międzynarodowej. Pod wieloma względami atmosfera ta przypomina stan ducha w Serbii za czasów Jovana Skerlicia (1877–1914) – przed wybuchem pierwszej wojny światowej, kiedy podobnie narastająca niepewność ożywiała „tradycjonalizm, patriarchalizm, autorytarną mentalność polityczną (...), negację demokratycznego państwa (...), wywyższanie wieków średnich jako ideału współczesności, a grobów jako fundamentu teraźniejszości" (D. Stojanović, *Iza zavese. Ogledi iz društvene istorije Srbije 1890–1914*, 2013). W redukowaniu tej niepewności pomocna wydaje się właśnie retoryka neotradycjonalizmu, „odnowy" i „zgody", odbudowująca znaną od XIX wieku mitologię polityczną.

W całkowicie odmiennych realiach Czarnogóry można od początku XIX wieku wskazać jedynie na wybrane elementy idei konserwatyzmu, którą należy wiązać przede wszystkim z postaciami tradycjonalizmu – występującego w formach utrzymywania struktury patriarchalno-plemiennej i charakteru instytucji władzy – oraz począwszy od zarania XX stulecia, z zaczątkami indywidualnych zachowawczych politycznych postaw (bardziej niż programów) (→ polityka). Sprawowanie rządów w kraju, niezmiennie od XVI wieku do 1851 roku, przez władykę panującego jako jednoosobowy reprezentant władzy duchownej i świeckiej nad zdezintegrowanymi plemionami ukształtowało model zwierzchnictwa zakonserwowany w XIX wieku już na tyle, że w oczach niemal wszystkich europejskich (a i osmańskich) władców i obserwatorów tutejszej rzeczywistości uchodził on za anachronizm (→ religia). Bliski w pewnych cechach z systemem teokratycznym (choć nie całkiem z nim tożsamy) stanowił element ułatwiający decyzyjne i symboliczne przeciwstawienie się muzułmańskim Turkom, integrację poddanych wokół idei południowosłowiańskiej/wszechprawosławnej akcji wyzwoleńczej z oparciem się na Serbii oraz korzystną legitymizację obu rodzajów władzy przez wspomagającą Czarnogórę finansowo carską Rosję (przełomowa dla stosunków dwustronnych była tu decyzja Katarzyny II w 1766 roku). Ponadto typowo zachowawczym czynnikiem – mimo przelotnego kontaktu tutejszych ziem z przesłaniem politycznym napoleońskiej Francji – było, zwłaszcza do czasów Petara I Petrovicia Njegoša (1748–1830), silne podkreślanie boskiego uprawomocnienia absolutnej władzy świeckiej (przy instrumentalizacji całej tradycji cerkiewnej), co odnosiło skutek szczególnie w przypadkach wymuszania posłuszeństwa militarnego czy podatkowego. Powoływanie się na niezmienność starannie nadzorowanego „dziedzictwa wolności" było stałym punktem posłań do plemion (*poslanice*) wspomnianego władcy, akcentujących konieczność jedynie przenoszenia schematów życia zbiorowego przez potomków, bez potrzeby ich modyfikacji (np. *Brđanima*, 1800 i in.) (→ tradycja). Dziedzictwo polityczne tego rodzaju dwuwładzy administratora cywilnego i metropolity, zabarwione w dodatku ekstraktem militarnym, zmodyfikowali po śmierci Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) książęta z tej dynastii, których równie absolutny sposób rządzenia przywodził na myśl klasyczne praktyki feudalne – jednak w kraju

nieznającym feudalizmu jako takiego z powodu egalitarnego od pokoleń współistnienia wolnych plemion (→ tradycja plemienna).

Zawieszenie między bezwzględną (choć nie zawsze skuteczną mimo jej moralnych odniesień do wskazań „ojców i dziadów”) władzą i anarchią bractw oraz plemion, permanentna wojna prowadzona z rosyjskim wsparciem z całym tureckim imperium i położenie między ziemiami habsburskimi a budującą w XIX wieku swą absolutną monarchię Serbią nie sprzyjało eksperymentom reformatorskim – raczej wewnętrznej konsolidacji państwa na sprawdzonych patriarchalno-hierarchicznych podstawach (nawet kolejne oficjalne czarnogórskie kodeksy prawne odwoływały się do archaicznych norm zwyczajowych). W języku społecznej komunikacji władcy i ludu dominowały motywy etyczne, a powstające niezależne państwo miało u podstaw paternalistyczny układ z przywódcami plemion, wymagającymi ciągłych aktów potwierdzania ustalonej hierarchii zasług i wpływów. Ich ludowe zgromadzenie (*zbor*) odgrywało rolę współdecydenta przy władyce, którego wola prawna sankcjonowała tym samym postanowienia podejmowane pierwotnie w tradycyjnych wspólnotach rodowych, przy częstym występowaniu *liberum veto.* Ten archaiczny, ale sprawdzający się system odziedziczył Petar II (→ Njegoš jako idea) – podtrzymując jako władyka kult przodków i honorowej walki (→ *čojstvo i junaštvo*), kodyfikując jako poeta mitologię średniowiecznego kosowskiego boju (→ idea kosowska) i doprecyzowując ideę sprawiedliwej władzy. Ma ona w jego oczach charakter zdecydowanie konserwatywny, co poemat *Luča mikrokozma* (1845) wyraża przez usymbolizowane wątki dualizmu moralnego (absolutna mądrość arystokratycznego panującego wobec nikczemnego nieprzyjaciela tej władzy – typowy dla konserwatyzmu motyw „wroga publicznego”), ścisłej hierarchii według zasług dla heroicznej zbiorowości, dyskredytacji jednostek słabych i zdradzieckich, konsekwentnego przywracania „niebiańskiego porządku”. Z kolei więź międzypokoleniowa (literacko wyekscerpowana m.in. w poemacie *Gorski vijenac*, 1847) pozwala w każdej chwili powołać się panującym i poddanym na kulturowe *loci communes* – mitycznych przodków przypominających o więzach krwi, zobowiązujących do złożenia bohaterskiej ofiary zmywającej winy za dawne i obecne grzechy. Dzięki takiemu fundamentowi ideologicznemu władza autokratyczna (niezbędna ze względu na otaczającą kraj „tyranię”) zyskiwała stereotypowy wizerunek – znany z ówczesnych cudzoziemskich obserwacji fenomen Njegoša jako genialnego despoty zarządzającego ludem pozostającym w „stanie naturalnym”.

Patriarchalno-plemienna forma tradycjonalizmu zrodziła się w realiach niepewnego bytowania rozdrobnionych społeczności wojowniczo-pasterskich w górskich warunkach, bez kontaktu z kulturą miejską i w ciągłym zagrożeniu innowierczym atakiem. Wbudowany w nią heroizm walki i kult śmierci, wyrażone w kanonie epickich pieśni, a wzmocnione cechami mentalności skrajnego indywidualizmu i skłonności do rywalizowania, wykształciły typ moralności o zdecydowanie zachowawczym profilu (długo dotyczyło to też negatywnego stosunku do dóbr materialnych). Kodyfikacja tych wartości w subkulturze

gęślarskiej, dysponującej kolosalną wiedzą genealogiczną dotyczącą poszczególnych plemion, nałożyła się chronologicznie na powstawanie zrębów czarnogórskiego państwa (w pełnym kształcie od 1878 roku), wchodząc w skład jego tkanki symbolicznej, włącznie z zachowaniem bez zmian całej socjosfery plemiennej. Książę Nikola I Petrović Njegoš (1841–1921) uczynił z nich narodową historyczno-romantyczną „oś tożsamości" (→ naród), sam klucz plemienny w nienaruszalnych proporcjach stosując w obsadzaniu stanowisk w administracji oraz armii i hołdując w życiu publicznym typowej patriarchalnej ceremonialności. Pierwiastek heroiczno-epicki (lokalny i „wszechserbski" kosowski) – czyli kompleksowo traktowane dziejowe przesłania (*pradjedovski amaneti*) – stanowić miał jedyny aksjologiczny drogowskaz działań współczesnego czasu, domagającego się na przełomie XIX i XX wieku manifestacji siły i niezależności państwa narodowego. W czarnogórskim przypadku ten typ tradycjonalizmu w wyjątkowym kształcie splótł w sobie czynnik egalitarny (panmoralizm i solidarny kolektywizm spartańskich bojowników) z elitarnym (arystokratyzm władzy, nietykalność „wojewodów", tron książęcy zyskany „z Bożego zamiaru", specyficzna rola kobiety w zmilitaryzowanych bractwach) oraz z postawą ksenofobiczną – zwłaszcza wobec liberalnego ustroju i stylu życia, co ilustrują na przykład publikowane na łamach oficjalnej prasy wrażenia Czarnogórców z podróży po krajach zachodnich. Gdy jednak i tu dotarły zwiastuny tego modelu, a wahania poglądów zaczęły wyrażać pierwsze tworzące się partie polityczne, dość jaskrawo uzewnętrzniły się różnice między frakcjami pozostającymi pod wpływem konserwatywnej ideologii społecznej, pochodzącej głównie z sąsiedniej serbskiej monarchii (rywalizacja dwóch konserwatyzmów) i środowiskami próbującymi nieśmiało krytykować apodyktyczne rządy. W funkcjonującym w miarę niezależnie jako „głos opinii publicznej" czasopiśmie „Narodna misao" zachowały się świadectwa pierwszych podziałów wśród aktorów sceny politycznej w tej wczesnej fazie dyferencjacji przekonań – za „konserwatystów" uznano tam np. Đuro Cerovicia („szanującego dawność"), Savo Vuleticia („o konserwatywnych zasadach"), popa Krsto Popovicia („obojętnego konserwatystę") czy dowódcę brygady Milo Đuraškovicia (anonim, *Fantazija*, „Narodna misao" 1907, br. 14).

Już sam fakt, że w 1905 roku Nikola I był ostatnim europejskim monarchą absolutnym i że w nowo powstałym parlamencie jałowe spory toczyły między sobą dwa ugrupowania – Partia Narodowa (Narodna stranka) i fasadowa Prawdziwa Partia Narodowa (Prava nacionalna stranka) – to wystarczający argument, by w takiej sytuacji żadnego ich manifestu nie traktować z przekonaniem jako dowodu programowych poglądów konserwatywnych bądź postępowych. Głos niezależnej inteligencji praktycznie nie istniał (poza lewicową młodzieżą studencką poza krajem), a po połączeniu ziem czarnogórskich z Serbią samo pojęcie światopoglądu konserwatywnego zmieniło znaczenie, gdyż także centralne siedziby różnych partii znalazły się w Belgradzie. Z jednej strony reprezentowali ów światopogląd nieliczni dążący do cofnięcia wspomnianej aneksji czarnogórscy politycy w Serbii – jak Sekula Drljević (1884–1945),

uznający za narodową wiarę swych rodaków nieokreślone → *crnogoroslavlje* (*Crna Gora*, „Graničar" 1943, br. 50) i początkowo wierzący w możliwość utrzymania odrębnej władzy monarszej, z drugiej – cała emigracja związana w kilku krajach zachodnich z obalonym królem Nikolą, a następnie jego potomkiem Milo. Drljević jako jeden z argumentów autonomizmu podnosił kwestię siły czarnogórskiego patriarchalnego i tradycyjnie wychowanego chłopstwa (*Boja demokratije*, 1936), często opowiadał się za uznawaniem „hierarchii siły" państw i w końcu przyczynił się do powstania jednodniowego państewka czarnogórskiego pod egidą Mussoliniego (1941), uzasadniając to „strategią heroizmu" przeciwstawianą spiskom i sentymentalnym sojuszom międzynarodowym. We frakcji federalistów Partii Czarnogórskiej (Crnogorska stranka) wcześniej zdążył wyróżnić się Mihailo Ivanović (1874–1949). Pod kontrolą chorwackiego ruchu ustaszowskiego znajdował się z kolei Savić Marković (pseud. Štedimlija) (1906–1970), publikując wiele tekstów (np. *Osnovi crnogorskog nacionalizma*, 1937), które odwoływały się do cywilizacyjno-historycznych i charakterologiczno-rasowych jakości różnicujących genetycznie szlachetnych Czarnogórców i zdemoralizowanych przez okupację turecką Serbów. Zdetronizowany król natomiast przypominał racje prawno-dynastyczne, lecz jego zwolennicy z czasem już głównie tylko dziedziczną „chrześcijańską rycerskość" narodu (M. Petrović, *O nasleđu*, 1931; podobnie w USA waleczną przeszłość kraju przyjmował za główny aksjomat polityczny Nikola Petanović, 1892–1932). Całkowicie odrębne miejsce w gronie tych postaci zajął emigrant Jovan (Petrov) Plamenac – John Plamenatz (1912–1975) – który jako najwybitniejszy w dziejach Czarnogóry filozof polityki, związany z Oksfordem, co prawda sympatyzował z poglądami lewicowymi, jednak napisał w latach 70. kilka cennych prac na temat „wschodniego" wariantu nacjonalizmu i jego związków z ideą konserwatywną. Natomiast wśród krajowych antydemokratycznych (w ówczesnych realiach – antykomunistycznych) „praktyków kontrrewolucji" wart wspomnienia jest dowódca czarnogórskich czetników Pavle Đurišić (1907–1945), którego ścisła wojskowa współpraca z Dimitrije Ljoticiem spowodowała przeniesienie na miejscowy grunt serbskiej ideologii organiczno-faszystowskiej. Charakterystyczne jest poza tym, że po drugiej wojnie światowej ofensywa komunistów zwrócona była tu – prócz religii – także przeciw formom tradycyjnej patriarchalnej obrzędowości i obyczajowości.

Artykułowane po 1991 roku (jeszcze w ramach okrojonej federacji z Serbią), a także po uzyskaniu niepodległości państwowej w 2006 roku jednostkowe i instytucjonalno-partyjne manifestacje konserwatyzmu nie były zjawiskiem oryginalnym, ponieważ w dużej mierze stanowiły oddźwięk myśli serbskiej, głównie o genezie prawosławnej. Dodatkowo wpływa na to fakt, iż w ostatniej dekadzie większość partii prawicowych ma też proserbską orientację etniczną. Za pewien pozorny argument wskrzeszenia zachowawczej idei i nomenklatury można ewentualnie przyjąć próbę popularyzacji państwotwórczego wzorca średniowiecznego królestwa Duklji (→ *dukljanstvo*) (jego symboliczne restytuowanie ogłaszał też wcześniej książę Nikola I), jednak polemiczny wobec Serbii

kontekst tej akcji, jej instrumentalny charakter i brak szerszej koncepcji politycznej na niej opartej nie pozwalają mówić o typowej spójnej propozycji. Praktycznie jedynym rdzennie czarnogórskim i społecznie żywym komponentem konserwatywnych postaw pozostał w takim układzie patriarchalno-plemienny tradycjonalizm, który niezależnie od obecnych prób oczyszczania go z „serbocentrycznego" nalotu ideologii kosowskiej, nierozerwalnie wiąże się z XIX-wieczną jej kodyfikacją przez Njegoša i wkomponowaniem się w tożsamość ówczesnego państwa. Próby reaktywowania instytucji *zboru*, popularność gęślarstwa, a nawet usiłowania zbudowania po 2006 roku partii politycznych częściowo na bazie plemiennej nadal świadczą niezbicie o pierwszoplanowym istnieniu w Czarnogórze typu konserwatyzmu naturalnego.

Dubljević R., *Zašto Crna Gora nema svoju političku desnicu*, „Matica" 2014, br. 1, s. 25–40; Radonjić R., *Politička misao u Crnoj Gori*, Podgorica 2006; *Srpska konzervativna misao*, ur. M. Đorđević, „Ogledi – Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji" 2003, br.; Subotić D., *Srpski konzervativizam i nova desnica*, „Politička misao" 2004, br 1, s. 297–316; Tadić Lj., *Konzervativna misao u svetu i kod nas*, „Gledišta" 1987, br. 9–10, s. 7–14; Vrkatić L., *Izabrana dela*, t. 4: *O konzervativnim političkim idejama*, Novi Sad 2009.

Dorota Gil, *Katarzyna Sudnik*

KONSERWATYZM
(Słowenia)

W przeciwieństwie do stosunkowo jasno zdefiniowanego pojęcia → liberalizmu znaczenie terminu „konserwatyzm" (*konservatizem*, również *konzervatizem*) pozostaje w języku słoweńskim trudno uchwytne. Konserwatyzm jako rodzaj odczuwania świata wynikający z „naturalnego" stanu rzeczy na obszarach peryferyjnych imperium habsburskiego, które samo uchodziło za konserwatywne, w pewnym sensie rzeczywiście był stanem naturalnym. Z drugiej strony wskutek oddziaływania idei postępu (→ postęp) i z nią związanych pojęć „opóźnienie" i „doganianie" sam wyraz „konserwatyzm" nabrał w języku słoweńskim wyraźnie negatywnego wydźwięku. W komunikacji codziennej przymiotnik „konserwatywny" najczęściej przybiera znaczenie zacofany, a więc niepostępowy, nie zaś nieliberalny, natomiast wyrazami bliskoznacznymi są takie słowa, jak „ciemnogród" (*mračnjastvo*), czyli rozumienie świata oparte na „micie" wiary, a nie na „prawdzie" rozumu, lub „staroświeckość" (*starokopitnost*), czyli przesadne i nietwórcze przywiązanie do tradycji. W tekstach kultury postawa konserwatywna jest najczęściej utożsamiana z naukami Kościoła katolickiego; w opracowaniach naukowych i podręcznikach szkolnych (np. *Slovenska novejša zgodovina*, ur. J. Fischer, 2005) obóz liberalny jest konsekwentnie przeciwsta-

wiany obozowi katolickiemu. Pierwotne treści znaczeniowe obecne w łacińskim słowie – zachowawczy, konserwujący – zazwyczaj nie są oddzielone od kategorii przestarzały. Spośród definicji słownikowych tylko słownik Maksa Pleteršnika (1894–1895) definiuje pojęcie „konserwatywny" jako wzmacniający ochronę. Dzisiejsze przeważnie negatywne konotacje pojęcia stanowią prawdopodobnie dziedzictwo sporów ideologicznych związanych z procesami modernizacyjnymi, które zachodziły na początku XX wieku, i operacji ideologicznych przeprowadzonych przez władze komunistyczne w okresie socjalistycznej Jugosławii. Ponadto w drugiej połowie XX wieku utrwaliła się liberalna krytyka konserwatyzmu zrównująca postawy konserwatywne z bergsonowską definicją społeczeństwa zamkniętego. Od tego czasu postawy konserwatywne są kojarzone ze społeczeństwem wsobnym, klerykalnym, cierpiącym na kompleks oblężonej twierdzy, rządzonym za pomocą nakazów i zakazów, stawiającym dobro wspólnoty ponad wolność jednostki. Bardziej radykalna krytyka lewicowa zastosowała do opisu społeczeństwa słoweńskiego również pojęcie ukrytego konserwatyzmu, który według Mladena Dolara (ur. 1951) przejawia się w strukturze powierzchniowej jako poszukiwanie nowinek i sensacji.

W słoweńskich tekstach powstających pod koniec XVIII wieku pojawiała się oświeceniowa metaforyka światła (wiedzy) i mroku (mitu). Nieoświeconymi (*mračnjak*, *Dunkelmanner*) byli nazywani ludzie tkwiący w chaotycznym, niezracjonalizowanym świecie baroku środkowoeuropejskiego. W tym okresie uformował się podział trójstopniowy: zdecydowanie największą część społeczeństwa stanowił tak zwany lud, będący bardziej przedmiotem niż podmiotem eksperymentów przeprowadzanych przez działaczy oświeceniowych. Drugą, liczebnie niedużą, ale wpływową i bardzo aktywną część społeczeństwa stanowili właśnie owi *savants*, których działalność była w dużej mierze związana z na nowo odkrytym ludem. Zupełnie nowym zjawiskiem była, zwłaszcza w Karyntii, warstwa pośrednia, powstała wskutek demokratyzacji społeczeństwa. Składała się przeważnie z duchownych katolickich pamiętających jeszcze traumatyczne procesy rekatolizacji i tak zwanych „oczytanych" (*bukovniki*, od słowa *bukve* – książki, *bukovski* – literacki) – jako twórcy poezji barokowej kolportowanej na jarmarkach byli wyjątkowo ważnym ogniwem łączącym działaczy oświeceniowych z ludem. Ich mocno konserwatywna pod względem treści działalność tworzyła pomost między anonimową twórczością ludową a autorską poezją okresu oświecenia. Znawca okresu Alfonz Gspan (1904–1977) wiąże początki tego demokratyczno-popularnego ruchu z trudną sytuacją karynckich protestantów, którzy po akcji rekatolizacyjnej byli zmuszeni sami przepisywać i kolportować najpierw teksty biblijne, a następnie również katolickie teksty apokryficzne, medyczne oraz twórczość literacką i paraliteracką. „Oczytanym" był na przykład Pavel Knobl (1765–1830), autor pierwszego tomu poezji w języku słoweńskim (*Shtiri pare kratko-zhaßnih novih pesmi*, 1801), z powodu treści niecenzuralnych nieistniejącego w oficjalnym obiegu do końca XX wieku. Populistycznemu wymiarowi tego zjawiska badacz nie przypisuje większego znaczenia. Jože Koruza (1935–1988) popularność tej

poezji tłumaczy „skutecznością agitacji politycznej sił reakcji, zwłaszcza mnichów i duchowieństwa przeciwnego reformom józefińskim" (J. Koruza, *Konstituiranje slovenske posvetne književnosti in njenih žanrov*, 1979). Stosunkowo szybki rozwój tej twórczości świadczy jednak, jak się wydaje, przede wszystkim o oczekiwaniach odbiorców, którymi kierowały takie wartości, jak wiara katolicka, niezależność i samowystarczalność gospodarcza, egalitaryzm społeczny, funkcjonowanie wewnątrz stosunkowo małych i zamkniętych grup (→ swojskość).

Punktem wyjścia rozwoju narracji oświeceniowej i antyoświeceniowej (→ uniwersalizm) w Słowenii, szczególnie w jej dzielnicach centralnych – Krainie i Karyntii, nie były bezpośrednio osiągnięcia oświecenia i rewolucji francuskiej, ale obydwa zjawiska obserwowane przez pryzmat restauracji i absolutyzmu, najpierw Metternicha, a następnie Bacha, który tłumił możliwości oświeceniowej krytyki władzy. Kiedy twórca dydaktycznej linii oświeceniowego programu Žiga Zois (1747–1819) w słynnym liście do Valentina Vodnika (1758–1819) z roku 1795 pisał: „wszystko, co wyjdzie spod pańskiego pióra, powinno być napisane w ludowym stylu i przeznaczone dla ludu", nie miał na myśli ludowej poezji, ale poezję pisaną według z góry ustalonych wzorców, planowo tworzoną w celu oświecenia ludu. Vodnik w świetle ewolucjonistycznej wizji rozwoju słoweńskiej kultury stał się autorem pierwszego oficjalnie uznanego tomiku poezji w języku słoweńskim (*Pésme sa pokúshino*, 1806) i tym samym uzyskał status poety, który miał przygotowywać pole na nadejście poezji France Prešerna (1800–1849). Demokratyczna popularna poezja pisana w owym czasie przez „oczytanych" była w większości przeciwna wszelkim zmianom, zarówno administracyjnym, jak i obyczajowym. Z kolei ograniczenia, jakie narzucił swoim współpracownikom Žiga Zois, spowodowały, że myśl oświeceniowa stosunkowo szybko, bo w pierwszej połowie wieku XVIII, zaczęła być coraz bardziej zachowawcza. Już podopieczny Zoisa Jernej Kopitar (1780–1844) wpisał projekt swojego mentora w ramy ewolucyjnego konserwatyzmu, który na długo zdominował wyobrażenia wspólnoty o przyszłym, a nie dawnym społeczeństwie. Prosty lud według projektu Kopitara powinien jak najszybciej osiągnąć z góry ustalony i jednolity stan ogłady, który panuje na innych obszarach Austro-Węgier. Jako wysoki urzędnik cesarski Kopitar prawdopodobnie znał powszechnie czytane w owym czasie w cesarstwie *Reflection on the Revolution in France* (1790) Edmunda Burke'a i widział możliwość przekształcenia zbiorowości, którą nazywał prostym ludem, w klasyczne, konserwatywne społeczeństwo ukonstytuowane przez wspólne działania, określone przez wspólną przestrzeń i przeświadczenia, przywiązane do tradycji, jednorodne, szanujące instytucje i tradycję, hołdujące rozumowi praktycznemu, wyrażające szacunek dla religii i jej instytucji. Bliski kontakt z tradycją antyoświeceniową spowodował, że myśl analityczną często zastępowały reakcje emocjonalne, a kluczową rolę odgrywały uwarunkowania kulturowe i geograficzne. Z drugiej strony był to konserwatyzm skierowany w przyszłość, uznający techniczne zdobycze postępu i przewidujący w dalekiej przyszłości zmianę jakościową, która miała polegać na przekształceniu prostego ludu w dojrzały i kulturowo

wyrafinowany naród. Spoiwem tak rozumianego społeczeństwa był w przekonaniu Kopitara język. Jako uporządkowany, normatywny i powszechnie obowiązujący system jednoczący niezdefiniowany przedtem lud język stał się najtrwalszą i niepodważalną instytucją konserwatywną w kulturze słoweńskiej.

Drugą połowę XIX wieku zdominowała umiarkowana polityka zgody narodowej, nazywaną przez historyków *slogaštvo*. Termin może być tłumaczony dwojako: właśnie jako zgoda narodowa i jako paktowanie, czyli rezygnacja z części swoich poglądów w imię owej zgody. Okres bardziej lub mniej idyllicznej zgody między wówczas słabo zróżnicowanymi obozami politycznymi (→ liberalizm) trwał do 1884 roku, kiedy na biskupa Lublany został wybrany Jakob Missia (1838–1902), a z Krasu nadszedł „wicher" w postaci profesora seminarium w Gorycji Antona Mahniča (1850–1920). Znaczenie i charakter konserwatyzmu ewolucyjnego najlepiej ilustruje działalność Towarzystwa Świętego Hermagorasa (Društvo svetega Mohorja / Mohorjeva družba) (od roku 1852) i działającego w jego ramach wydawnictwa. Celem towarzystwa, zorganizowanego na wzór podobnych czeskich stowarzyszeń, było oświecenie jak najszerszych warstw społeczeństwa za pomocą książek, które przynoszą ludziom korzyści, uszlachetniają i uczą ogłady. Dobrze zorganizowana sieć dystrybucji oparta na parafiach, dostępność cenowa wydawnictw i demokratyczny charakter przedsięwzięcia przyczyniły się do niebywałej popularności tej inicjatywy, o której mówiono, że „nauczyła Słoweńców czytania, pisania, modlenia się, śpiewania, a rolników nowoczesnego rolnictwa, pszczelarstwa, winiarstwa, po powstaniu kas spółdzielczych również akumulacji kapitału" (J. Dolenc, V. Bordon, *Praznik Mohorjeve družbe*, 1972). W ramach tej inicjatywy rozwinął się gatunek popularnej prozy chłopskiej (tzw. *kmečka povest*). Wydawnictwo wypracowało ścisłe wskazówki dotyczące zarówno warsztatu literackiego, jak i idei tej prozy. Nie różniły się zasadniczo od celów, które przyświecały Kopitarowi, dlatego dzieła należące do tego nurtu były w porównaniu z krótką prozą Simona Jenko z połowy wieku konserwatywne pod każdym względem. Cechą charakterystyczną wiejskiej opowieści jest szczególny stosunek do ziemi, o którym świadczy już fakt, że neutralny wyraz „ziemia" jest często zastępowany emocjonalnie silnie nacechowanym wyrazem *gruda*, a często (nad)używany zwrot *rodna gruda* odnosi się nie do państwa czy wspólnoty narodowej, ale do wspólnoty lokalnej, a nawet gruntu rodzinnego, który w niektórych powieściach otrzymuje wręcz wymiar sakralny. Ideałem jest materialna – i w konsekwencji obywatelska – niezależność od państwa i jego instytucji, wyrażona na początku XX wieku przez Ivana Tavčara w zdaniu „Chłop jest królem", to znaczy człowiekiem niezależnym i wolnym – pod warunkiem, że jest w stanie spłacić długi wobec państwa. Taką niezależność materialną według wiejskich opowieści człowiek może osiągnąć wyłącznie systematyczną pracą kolejnych pokoleń. Czystość w domu i obejściu jest w tej prozie znakiem dobrze prowadzonego gospodarstwa i świadczy o psychicznym i fizycznym zdrowiu ludzi oraz potencjale gospodarczym ziemi, a jej bohaterem jest podmiot przednowoczesny, niezindywidualizowany, stanowiący pewną wartość nie sam w sobie, ale jako ogniwo

w łańcuchu pokoleń. Naród i z nim związane wartości mają dla tych tekstów mniejsze znaczenie niż archaiczne wspólnoty lokalne, oparte na tradycji i religii, przy czym religia odgrywa tylko rolę regulatora funkcji społecznych. Bohaterowie owych opowiadań lub powieści muszą przejść inicjację nie w tak zwanym świecie-mieście, ale w obrębie własnego rodu, zazwyczaj w formie walki z konserwatywnym ojcem. Wątki erotyczne nie przekraczają poziomu opowieści moralizatorskich. Taka postawa prowadzi do emocjonalnej i intelektualnej redukcji podmiotu, który staje się więźniem idei rodu i ziemi. Konserwatyzm charakterystyczny dla drugiej połowy XIX wieku i promowany z dużym powodzeniem przez Towarzystwo Świętego Hermagorasa nie jest jednak dogmatyczny, akceptuje stopniowe wprowadzanie rozumnych i pokojowych zmian, zwłaszcza techniczno-gospodarczych, chociaż nie przekracza ram, które od połowy wieku XIX wytyczało czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902). Ramy te były jednak wystarczająco szerokie, by wygenerować hasło postępu (→ postęp) jako jedno z przewodnich haseł okresu i umieścić je niejako wewnątrz narracji konserwatywnej. W roku 1879 – trzynaście lat przed powstaniem Katolickiej Partii Narodowej (Katoliška narodna stranka), która na jakiś czas połączyła zwolenników konserwatyzmu ewolucyjnego – niepodpisany autor artykułu zamieszczonego w czasopiśmie „Slovenec" (1879) tłumaczył czytelnikom, że „konserwatywny" znaczy zachowawczy, konserwatystami nazywamy więc ludzi, którzy starają się zachować chrześcijańskie myślenie i zbudować mur chroniący przed bezbożnością, materializmem i zachłannością, czyli przed cechami przypisywanymi zwolennikom liberalizmu. Konserwatystę, czytamy dalej, możemy nazwać również starosłoweńcem, ponieważ wyznaje trzy podstawowe wartości: wiarę katolicką, miłość do ojczyzny i szacunek dla obyczajów ojców. Autor podkreśla przy tym, że wyznawcy konserwatyzmu nie są ślepi na korzyści płynące z postępu, dlatego opowiadają się za wolnością narodów, wolną prasą i prawem do zgromadzeń.

Do ostatnich dziesięcioleci XIX wieku idea konserwatyzmu rozwijała się w opozycji do liberalizmu, ale na przełomie wieków uległa również wewnętrznemu podziałowi. Konserwatyzm ewolucyjny musiał się sprawdzić w starciu z konserwatyzmem teologiczno-dogmatycznym i społecznym nauczaniem Kościoła. Nurt teologiczno-dogmatyczny, zgodny z wówczas szeroko propagowanym w Europie katolickiej powrotem do nauki św. Tomasza z Akwinu (→ sekularyzacja; → nowoczesność), nie stanowił oryginalnego wkładu do debaty o słoweńskim konserwatyzmie, ale wskazał na metodę i narzędzia językowe, które w międzywojniu już na poziomie mniej dogmatycznym wykorzystał filozof i teolog Aleš Ušeničnik (1868–1952). Główna siła uderzeniowa konserwatystów tego nurtu, zwłaszcza jego przywódcy Antona Mahniča (1850–1920), była skierowana na szkoły, gdzie szerzyły się nauki Kanta, i na sztukę, w szczególności literaturę modernistyczną. Początku wszelkich (zgubnych) zmian upatrywano w kantowskiej koncepcji wolnego człowieka, według której żaden czyn nie może być opisany w kategoriach moralnych, jeżeli nie był przedmiotem wolnego wyboru. Równie niebezpieczna wydawała się kantowska koncepcja

natury jako siły podporządkowanej działaniu człowieka i zarazem zagrażającej jego egzystencji, za pomocą której Kant podważył tradycyjne, również w nauczaniu neotomistów obecne przekonanie o tym, że człowiek zajmuje wyznaczone dlań miejsce w hierarchii stworzenia i wystarczy żyć zgodnie z „naturalnym stanem rzeczy", by osiągnąć harmonię w życiu społecznym. Na negatywny obraz konserwatyzmu w świadomości Słoweńców większy wpływ niż rozważania teoretyczne wywarł ostry i nieprzebierający w słowach i środkach spór całego obozu konserwatywnego z przedstawicielami pierwszej fazy słoweńskiego modernizmu, który dotyczył w głównej mierze poetyki i obyczajowości. W wyobraźni kolejnych generacji szkolnych niezatarty ślad pozostawiła informacja o wykupieniu i spaleniu przez biskupa Antona Bonaventurę Jegliča (1899–1930) tomiku poezji Ivana Cankara o wyzywająco w owym czasie brzmiącym tytule *Erotika* (1899). Radykalny konserwatyzm ze szkoły Antona Mahniča jest zazwyczaj oceniany negatywnie również dlatego, że kwestionował nadrzędną pozycję narodu wobec innych wartości, upatrując w uświęceniu narodu zmierzchu religijności: „Naród nie ma żadnych absolutnych praw poza prawem otrzymanym od Boga – które Bóg dał całej ludzkości bez względu na narodowość" (A. Mahnič, *Več luči*, 1912). Nie należy jednak zapominać, że w okresie istnienia państwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców konserwatyści, w odróżnieniu od większości polityków liberalnych, nie godzili się na żadną z form kulturowego jugoslawizmu.

Sam Mahnič największe niebezpieczeństwo dla wartości konserwatyzmu widział nie tyle w pracach dekadenckich artystów, które były czytane – jak skarży się sam Ivan Cankar – w bardzo wąskim gronie niezgermanizowanej inteligencji, ani w działalności właściwie bardzo umiarkowanej partii liberalnej, ile w ideach związanych ze społeczną nauką Kościoła (*socialno krščanstvo*), ideowo zbliżonych do konserwatyzmu organicznego. Zwolennicy tego nurtu (*krščanski socialci*, czasami również *krščanski socialisti*) starali się skanalizować zmiany wywołane przez procesy modernizacyjne – przede wszystkim pojawienie się proletariatu – w stronę katolickiej nauki społecznej. Z konserwatyzmem poprzedniego okresu łączył ich szacunek do tradycji, wiary i instytucji. Zwłaszcza w Krainie zaczęła powstawać sieć katolickich stowarzyszeń i instytucji o charakterze kulturalnym, dydaktycznym lub gospodarczym, która często dublowała instytucje liberalne, co świadczy o pogłębiających się w społeczeństwie różnicach światopoglądowych. I tak w roku 1885 powstało Towarzystwo Leonowe (Leonova družba) jako odpowiedź na Macierz Słoweńską (Slovenska matica), w latach 90. XIX wieku niezadowolenie z liberalnych treści zamieszczanych w czasopiśmie dla nauczycieli „Učiteljski tovariš" (1861–1941) zaowocowało powstaniem Stowarzyszenia im. biskupa Slomška (Slomškova zveza), które skupiało nauczycieli i wychowawców o poglądach konserwatywnych. W roku 1907 strona katolicka porzuciła Towarzystwo Świętych Cyryla i Metodego (Družba svetega Cirila in Metoda) i założyła stowarzyszenie narodowo-obronne Słoweńska Straż (Slovenska straža), a w roku 1894 ze wspólnego stowarzyszenia studentów wiedeńskich Słowenia (Slovenija) wystąpili

studenci katoliccy i założyli własne stowarzyszenie Zorza Poranna (Danica). Przed pierwszą wojną światową ponad 400 tysięcy członków Słoweńskiego Związku Chrześcijańsko-Społecznego (Slovenska krščansko socialna zveza) było zorganizowanych w 500 różnych stowarzyszeniach, bractwach i organizacjach oświatowych. Instytucje te łączyły otwarty stosunek do zmian technologicznych z walką przeciw sekularyzacji modernizującego się społeczeństwa. Ideowo opierały się na encyklikach papieskich, zwłaszcza na ogłoszonej w 1891 roku przez papieża Leona XIII encyklice *Rerum novarum*, która miała stanowić ideologiczną przeciwwagę dla propozycji lewicowych („bezbożny socjalizm") składanych klasie robotniczej. Z drugiej strony chrześcijański socjalizm miał bronić tę klasę przed wyzyskiem i nierównym podziałem bogactw, jaki zagrażał jej ze strony kapitalistów, lub – jak to często ujmowały gazety słoweńskie – liberalizmu. Ważne miejsce w tym programie zajmowała troska o poprawę obyczajów.

Po powstaniu Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev – SHS) w roku 1918 ruch katolicki zachował względną niepodzielność organizacyjną i polityczną, podczas gdy w obozie liberalnym i socjalistycznym dochodziło do podziałów i dezorganizacji. Słoweńska Partia Ludowa (Slovenska ljudska stranka) po zjeździe w Lublanie w roku 1920 opublikowała zaskakująco postępowe jak na partię konserwatywną założenia programowe. Najwięcej uwagi autorzy programu – wśród nich Janez Evangelist Krek (1865–1917) i Aleš Ušeničnik – poświęcili zagadnieniom społeczno-gospodarczym, takim jak ochrona praw pracowniczych, nadzór nad wynagrodzeniami, udział robotników w podziale zysków, wprowadzenie podatku progresywnego, nawet uspołecznienie dużych obiektów przemysłowych, które miały być zarządzane kolektywnie. Oprócz tego partia domagała się pełnego ubezpieczenia socjalnego, ustanowienia pensji minimalnej, ochrony kobiet i dzieci przed wyzyskiem, reformy agrarnej, wsparcia ruchu spółdzielczego, zakładania organizacji kobiecych i prawa do gromadzenia się z wyłączeniem działalności rewolucyjnej. Jednoznacznie w programie Słoweńskiej Partii Ludowej sformułowano też kwestie dotyczące tożsamości narodowej. Partia postulowała gospodarczą i kulturalną autonomię poszczególnych obszarów wraz z ich instytucjami i wyznaczenie granic etnicznych na zachodzie i na północy. Kwestionowała układ graniczny przewidziany w traktacie z Rapallo (12 XI 1920) i przejawiała troskę o Słoweńców pozostających poza północną granicą kraju po przeprowadzeniu plebiscytu w 1920 roku, w którym większość mieszkańców spornej części Karyntii zdecydowała się pozostać w Austrii. Z drugiej strony Słoweńska Partia Ludowa – jak i siostrzana Prekmurska Partia Ludowa zrzeszająca Słoweńców dołączonych do Królestwa SHS po układzie pokojowym w Trianon – podkreślała swój katolicki charakter i ostro sprzeciwiała się wprowadzeniu tak zwanego *kancelparagrafu*, czyli zapisu konstytucyjnego, który zakazywał osobom duchownym używania stanowiska w celach politycznych.

Swoiste rozdarcie ideologiczne, próba połączenia ognia z wodą, jak pisał Mahnič, po zaostrzeniu się sytuacji politycznej w Europie spowodowało głęboki kryzys idei chrześcijańsko-społecznej. Oportunizm Słoweńskiej Partii

Ludowej, który pozwalał stronnictwu, by utrzymało się na scenie w politycznie niestabilnym państwie SHS, nie sprawdził się w 1941 roku, kiedy należało podejmować szybkie i jednoznaczne decyzje. Doszło do rozpadu partii. Część jej działaczy przyłączyła się do antyniemieckiej akcji zbrojnej, tworząc do 1942 roku konserwatywne skrzydło antynazistowskiego (i antyimperialistycznego) Frontu Wyzwolenia Narodu Słoweńskiego (Osvobodilna fronta slovenskega naroda). Druga część została włączona w Ligę Słoweńską (Slovenska zaveza), która zrzeszała członków wszystkich przedwojennych partii politycznych i miała stawiać opór coraz bardziej lewicowo ukierunkowanym działaniom Frontu. Członkowie Ligi Słoweńskiej podlegali rozkazom jugosłowiańskiego rządu na uchodźstwie i zgodnie z jego zaleceniami stawiali bierny opór okupantowi. Najbardziej widoczna jednak stała się trzecia frakcja, która używała bardzo ostrego języka, by następnie przejść do radykalnych działań zakończonych współpracą z okupantem. Czasopismo o wymownym tytule „Straža v viharju" (1934/1935–1940/1941) koncentrowało się na walce z marksizmem i komunizmem, ale, sądząc po artykule *Liberalna mladina* opublikowanym w piśmie w roku 1941, radykalnie prawicowe poglądy dla współpracowników gazety nawet tuż przed najazdem hitlerowskim na Jugosławię nie były atrakcyjne. Niepodpisany autor artykułu zamieszczonego w czasopiśmie 13 lutego uważa, że skrajnie prawicowe poglądy dla szerszych mas nie są interesujące, wyznają je tylko młodzi liberałowie, dla których oficjalne poglądy partii liberalnej nie były wystarczająco radykalne. Powołując się na artykuł w czasopiśmie „Večernik" (1938–1941), autor pisze: „Część postępowej słoweńskiej młodzieży dołączyła do zwolenników Ljoticia. (…) Druga część byłej postępowej młodzieży zasiliła szeregi komunistyczne".

Po drugiej wojnie światowej z dyskursu publicznego zniknęła narracja konserwatywna, która mogła mówić we własnym imieniu, ale narracja lewicowa zachowała wiele cech konserwatyzmu ewolucyjnego. W powojennym słowniku pojęcie „konserwatywny" oznaczało zazwyczaj wsteczny, klerykalny, antyrewolucyjny lub wrogi obowiązującemu systemowi. Te fragmenty nowej narracji, które wynikały z dogmatów rewolucyjnych (→ rewolucja) lub były związane z wynalezioną tradycją narodową (→ tradycja), przejawiały silną tendencję do konserwowania poglądów, ale nie były nazywane konserwatywnymi. Przedwojenną ostrą walkę światopoglądową między stroną konserwatywną a postępową w systemie jednopartyjnym zastąpiły skokowe zmiany, lecz ich przyczyn nie interpretowano za pomocą pojęcia „konserwatywny". Podczas strajków studenckich w 1968 roku mówiono raczej o skostniałej lub zbiurokratyzowanej polityce partii. Również przywódca liberalnej frakcji wewnątrz Komunistycznej Partii Słowenii (Komunistična partija Slovenije) Stane Kavčič nie zarzucał przeciwnikom konserwatyzmu. Krytyka konserwatyzmu podejmowana przez nową lewicę w latach 80. XX wieku pozostawała silnie antykatolicka i polegała na wyszukiwaniu rozmaitych jego mankamentów: braku przywiązania do idei postępu, braku akceptacji dla Innego, braku gotowości do przyjmowania wzorców z zewnątrz czy braku liberalizmu obyczajowego.

Do roku 1991 pojęcie „konserwatyzm" nie ewoluowało również dlatego, że pozostawało mocno sprzęgnięte z wiarą katolicką i razem z nią zepchnięte na obrzeża życia politycznego i społecznego.

Nie dziwi więc, że po powstaniu państwa słoweńskiego (1991) partie konserwatywne, w ramach koalicji Demos tworzące pierwszy rząd niepodległego państwa, przejęły język okresu międzywojennego i pod wieloma względami pozostają do dzisiaj związane z ludowo-patriotyczno-katolicką tradycją z przełomu wieków. Czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" w przedwyborczym 1879 roku opublikowało program partii konserwatywnej, w którym postulowano walkę o silne państwo, dobrobyt ludu, sprawiedliwość społeczną, postęp rolnictwa i ochronę Kościoła katolickiego, zapowiadano też wojnę z moralnym zepsuciem, niszczycielskim kapitalizmem i żydowskim liberalizmem. Drugiego kwietnia 2016 roku w Lublanie słoweńskie partie konserwatywne zorganizowały patriotyczny „Zjazd w obronie republiki", na którym została odczytana wspólna deklaracja bardzo przypominająca dokument z 1879 roku. Jasno zdefiniowana platforma konserwatywna na zjeździe używała jednoznacznego i spójnego języka opartego na triadzie: język, naród, kultura. Program stronnictw należących do tej inicjatywy zakłada obronę dobrego imienia kraju, walkę z liberalizmem ekonomicznym, troskę o ludzi ubogich, szacunek dla historii i pamięci narodowej oraz obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa zagrożonemu społeczeństwu. Uczestnicy zjazdu ostrzegali przed anarchizmem kulturalnym i europejskim nihilizmem, który prowadzi do niszczenia rodzimego języka i kultury. Największe jednak zagrożenie dla rozwoju państwa w opinii uczestników zjazdu stanowią nowi, narodzeni w okresie jugosłowiańskim wrogowie: mentalność postjugosłowiańska (*jugomentaliteta*), stare struktury partyjne (tzw. wujkowie), elity akademickie i titoistyczna lewica.

Lončar D., *Politično življenje Slovencev*, Ljubljana 1921; Pleterski J., *Dr. Ivan Šušteršič 1863–1925. Pot prvaka slovenskega političnega katolicizma*, Ljubljana 1998; Roter Z., *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji*, Ljubljana 1976.

Jasmina Šuler-Galos

LIBERALIZM

LIBERALIZM
(Bośnia i Hercegowina)

Pierwsza faza europeizacji i modernizacji, przede wszystkim sposobów myślenia i działania, a następnie całokształtu życia publicznego w Bośni i Hercegowinie, która była związana z pojawieniem się w kraju także idei liberalnych, zakończona została wraz z okresem powstań serbskich chłopów, do których doszło w 1875 roku. Wydarzenia te, wywołane przez dodatkowy podatek nałożony na ludność wiejską, z czasem obrosły w szerszy program (proponowano m.in. nowoczesny sposób rozumienia relacji społecznych, rozwiązanie kwestii agrarnych przez wywłaszczenie ziemi i jej podział między chłopów; → agraryzm), przydano im też polityczne znaczenie, głównie pod wpływem Czarnogóry i Serbii, a w szerszej perspektywie Rosji i Austrii. W gruncie rzeczy w kraju doszło do stworzenia warunków dla nowego porządku społeczno-kulturowego i politycznego, na co wpłynęła także austro-węgierska obecność w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH), która była związana z szerzeniem modernizacji i europeizacją różnych obszarów życia. Bodźce dla tego procesu pojawiały się w Bośni i Hercegowinie jednak już na początku wieku, a najlepszym dowodem na ich obecność jest działalność i myśl franciszkanina Franja Jukicia (1818–1857), pisarza zaangażowanego, działacza oświeceniowego, kronikarza, organizatora i nauczyciela w pierwszej wielokonfesyjnej szkole ludowej, założyciela i redaktora pierwszego pisma literacko-kulturalnego „Bosanski prijatelj", który opowiadał się także za stworzeniem towarzystwa kulturalnego „Bosansko kolo", będącego zalążkiem lokalnej akademii nauk i sztuk, oraz otwarciem w Sarajewie drukarni. W epokowym, jak się uznaje, społeczno-politycznym memorandum *Želje i molbe krstijanah u Bosni i Hercegovini* wysłanym przez Jukicia do sułtana Abdülmecida I (a w 1850 roku opublikowanym w dziele *Zemljopis i poviestnica Bosne*), już w pierwszym punkcie zaznaczył potrzebę odejścia od nazywania mieszkańców BiH *rają* i włączenia ich w poczet mieszczan i obywateli imperium osmańskiego, zdradzając tym samym chęć emancypacji narodu bośniackiego. Samo memorandum – zdaniem np. Ivana Lovrenovicia – można uznać za zarys pierwszej europejskiej obywatelskiej konstytucji BiH. Jego treść w dużej mierze wskazała wiele nierozwiązanych w kraju problemów, które wypłynęły na światło dzienne w latach 1785–1787. Liberalny wymiar działalności Jukicia, a tym samym jego rozumienia tej idei, polegał przede wszystkim na zerwaniu z tradycją osadzoną w realiach konfesyjnych

i próbie usytuowania jej w kontekście laickim oraz usiłowaniach ustanowienia społeczeństwa obywatelskiego, funkcjonującego na podstawie zasady równości wszystkich mieszkańców bez względu na ich religię i status socjalny.

Realne bodźce do rozwoju idei liberalnych w Bośni i Hercegowinie pojawiły się na przełomie XIX i XX wieku, kiedy tamtejsze mieszczaństwo umocniło się ekonomicznie, a grupę lokalnej inteligencji zaczęli zasilać powracający do kraju absolwenci różnych uczelni w monarchii Habsburgów. Rozwój zaplecza intelektualnego i finansowego przyczynił się wówczas znacznie do wzrostu świadomości społecznej mieszkańców BiH i ich politycznej roli w państwie. Każde z trzech środowisk bogacącego się przedsiębiorczego mieszczaństwa – serbskie, chorwackie i muzułmańskie – usiłowało zakładać własne przedsiębiorstwa, banki, kasy oszczędnościowe, organizować się w zakresie szerzenia oświaty i kultury, walczyć o demokratyzację życia społecznego i stopniowe przejmowanie urzędów w państwie. Zrodzona wówczas potrzeba politycznej organizacji lokalnych elit mogła zostać częściowo zrealizowana na początku XX wieku, kiedy w 1903 roku śmiercią Benjamina Kállaya (m.in. ministra finansów w monarchii austro-węgierskiej i głównego zarządcy Bośni i Hercegowiny) zakończył się okres jego absolutystycznych rządów w kraju, a władza przypadła Istvánowi Buriánowi, bardziej przychylnemu postulatom miejscowego mieszczaństwa. Choć podobnie jak Kállay zamierzał doprowadzić do stabilizacji austro-węgierskich rządów w BiH, widział potrzebę szerzenia oświaty i budowania świadomości obywatelskiej mieszkańców kraju. Pod koniec 1905 roku w Bośni i Hercegowinie wychodziło już 19 różnych gazet, w tym jedna urzędowa, siedem politycznych, pięć literackich, dwie naukowe i cztery religijne. Sprzedaż prasy utrzymywała się wówczas na poziomie ponad 20 tysięcy egzemplarzy, z czego ponad 16 tysięcy nabywali stali prenumeratorzy (około 9 800 stanowili lokalni kupcy, pozostała część szła do nabywców w monarchii i za granicę). W 1909 roku liczba gazet wydawanych w kraju wzrosła do 29 i miały razem 34 tysiące prenumeratorów, spośród których 24 tysiące stanowili mieszkańcy Bośni i Hercegowiny, co jest jednym z czynników pozwalających stwierdzić, że udało się całkiem skutecznie stworzyć warunki do zaistnienia rynku czytelniczego w kraju, a tym samym i platformy wymiany myśli. Niemniej realia konieczne do funkcjonowania klasycznych partii politycznych nie istniały, ponieważ brakowało ciała politycznego, które reprezentowałoby interesy lokalnej ludności. Powstałe w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku ugrupowania polityczne miały zatem kształt „narodowych organizacji" walczących o autonomię oświatową, religijną i rolną. W grudniu 1906 roku powstała Muzułmańska Organizacja Ludowa (Muslimanska narodna organizacija – MNO), na czele której stanął Alibeg Firdus. Jej głównym organem wydawniczym było czasopismo „Musavat". Na jego łamach jeszcze przed powstaniem MNO pojawiały się artykuły o charakterze apeli, które propagowały liberalne idee polityczne, oświatowe i społeczne i były zarysem planu politycznego partii: „Trzeba, abyśmy w pierwszej kolejności walczyli o wolności religijno-oświatowe i polityczne, które są podstawą naszego dalszego rozwoju kulturalnego. Ale zdrowe

podstawy do tej walki może dać jedynie dobry status materialny, ponieważ właśnie wtedy, kiedy my będziemy gotowi ponosić większe ofiary materialne, właśnie wtedy nasze prawo będzie respektowane. My musimy wprowadzić organizację polityczną, żebyśmy mogli zgodnie, jednym głosem domagać się swoich praw, ale musimy, jeśli nie wcześniej, to równocześnie z tym, wprowadzić także organizację ekonomiczną, która byłaby pewnym i silnym azylem dla naszej walki" („Musavat", 13 XI 1906, br. 5). Oprócz postulatów dotyczących zarządu nad fundacjami muzułmańskimi (→ wakuf) i autonomii oświatowej, praw i wolności obywatelskich, kwestii majątkowych podejmowano wówczas zagadnienie rozwoju kulturalnego, który miał się przejawiać m.in. w zakładaniu czytelni i rozwijaniu sieci kawiarń (*kiraethana*), gdzie dostępna byłaby codzienna prasa, co wspomagałoby kształtowanie się świadomości narodowej.

O ile muzułmanie preferowali taką formę „zrzeszania się", pierwsze chorwackie i serbskie „ugrupowania" miały charakter towarzystw śpiewaczych. W Sarajewie jeszcze w 1886 roku powstało Serbsko-Prawosławne Cerkiewne Towarzystwo Śpiewacze (Srpsko-pravoslavno crkveno pjevačko društvo), a w 1894 roku Chorwackie Towarzystwo Śpiewacze „Trebević" (Hrvatsko pjevačko društvo „Trebević"). Serbowie z czasem założyli także towarzystwa dobroczynne, handlowe, czytelnie i biblioteki, prężnie działające towarzystwo kulturalno-oświatowe „Prosvjeta", kluby sportowe i grupy wspierające np. osoby z problemami alkoholowymi. Od 1907 roku akcje te prowadziła Serbska Organizacja Narodowa (Srpska narodna organizacija), która po wprowadzeniu konstytucji w Bośni i Hercegowinie w 1910 roku i utworzeniu lokalnego parlamentu (Bosanski sabor) rozpadła się na trzy frakcje skupione wokół różnych czasopism. Periodyk „Srpska riječ" i zgromadzeni wokół niego działacze opowiadali się za kompromisem z austro-węgierskimi władzami, grupa nacjonalistów wydająca czasopismo „Narod" skłaniała się ku bliższym związkom z Królestwem Serbii, a magazyn „Otadžbina" i jego zwolennicy podejmowali nie tylko kwestie narodowe, lecz także społeczne. Jeszcze w 1907 roku na łamach czasopisma „Srpska riječ" można było przeczytać: „Głównymi elementami politycznej walki w Bośni i Hercegowinie są: wolność, równość i braterstwo. Celem tej walki jest: żeby w Bośni i Hercegowinie zapanował system równoprawności i samorządności; żeby cały naród, jakiejkolwiek wiary by był zwolennikiem – stanowił o swoim losie" („Srpska riječ", 11 II 1907, br. 33).

W zasadzie najmniej liberalne poglądy głosili bośniaccy Chorwaci, od początku rozbici między powstałą w 1908 roku Chorwacką Wspólnotę Narodową (Hrvatska narodna zajednica – HNZ) a jedyną klerykalną partię w Bośni i Hercegowinie, założoną przez biskupa Josipa Štadlera, Chorwackie Stowarzyszenie Katolickie (Hrvaska katolička udruga; → klerykalizacja). Partie te głosiły postulaty związane z polityczną, kulturową i społeczną ochroną Chorwatów, opowiadały się też za przyłączeniem BiH do Chorwacji, którą widziały jako trzeci człon monarchii austro-węgierskiej.

Niemniej ukształtowane w przeddzień powstania bośniackiego parlamentu (1910) partie narodowo-konfesyjne, zwłaszcza muzułmańska i serbska, swoje

programowe artykuły utrzymywały w duchu popularnej w ówczesnej Europie retoryki liberalnej, rozumiejąc to ostatnie pojęcie jako synonim wolności państwowej i wolności obywatelskich, do których droga wiedzie przez oświatę. Paradoksalnie jednak ani utworzenie lokalnego parlamentu w 1910 roku przez Franciszka Józefa I, który nadał wówczas Bośni i Hercegowinie „statut ziemski", pierwszy w dziejach BiH akt o charakterze konstytucyjnym, ani jego dalsze losy nie mogły stać się zasadniczym bodźcem w promocji liberalizmu w kraju, albowiem rola polityczna tej instytucji z różnych względów przez kolejne dziesięciolecia była niewielka.

Interesujący głos w debacie nie tyle nawet bezpośrednio na temat liberalizmu, ile potrzeby modernizacji wspólnoty muzułmańskiej jako takiej, z którą związane są wartości liberalne, stanowi wydana w 1970 roku *Islamska deklaracija* Alii Izetbegovicia (1925–2003), późniejszego pierwszego prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny i założyciela w 1990 roku partii demokratycznej (Stranka demokratske akcije – SDA), opowiadającej się za niezależną, suwerenną i niepodzielną Bośnią i Hercegowiną. W dokumencie Izetbegović zarysowuje przed wyznawcami islamu wizję wyjścia z zacofania i biedy na ścieżkę godności, jednak nie na drodze kopiowania obcych wzorców czy zerwania z dotychczasową tradycją i zasadami Koranu, ale raczej przez próbę pogodzenia ich z ideą postępu. Na poziomie definicji przeciwstawia konserwatyzm nie liberalizmowi, lecz nowoczesności (→ nowoczesność). Przejawy konserwatyzmu widzi wśród hodżów i szejków, tworzących swoistą kastę, która ma monopol na tłumaczenie Koranu. Jako teologowie są dogmatyczni, a zatem wyrastają na „wściekłych nieprzyjaciół wszystkiego, co nowe". Izetbegović przeciwstawia im grupę „modernistów", „postępowców", „zwolenników Zachodu", „samozwańczych reformatorów", którzy rekrutują się spośród absolwentów europejskich uniwersytetów wracających do kraju z poczuciem jego zacofania względem Zachodu i wyższości tego ostatniego. Zamiast inkorporować na rodzimym gruncie nowe standardy, przywożą do domu ich kult, rozbudzają pragnienia, które w konsekwencji torują drogę korupcji, prymitywizmowi i moralnemu chaosowi. Nie oznacza to jednak, że Izetbegović, wykluczając Zachód jako wzór do naśladowania, odrzuca wszystkie wartości, które on kultywuje. W dalszych partiach tekstu pojawiają się całe ustępy na temat wolności, wolności wyznania, wolnomyślicielstwa, demokracji i postępu, przy czym nie wyprowadza ich rozumienia z tradycji zachodniej, nie wiąże z myślowym zapleczem liberalizmu, lecz z tradycją islamską. Postęp zdaniem Izetbegovicia można osiągnąć wyłącznie na drodze postulowanego w islamie braterstwa muzułmanów, czyli na drodze zmniejszania dystansu (ekonomicznego, moralnego, intelektualnego) między ludźmi. Wolność, także wolność wyznania, zostaje ukazana jako jedna z zasad zapisanych w Koranie: „W Islamie, ze względu na proklamowaną zasadę wolności wyznania (*Koran*, 2/266), każdy przymus fizyczny i psychologiczny w kwestiach świadomości i decyzji jest wyraźnie niedopuszczalny, a ze względu na zasadę *idžmy* [konsensusu] również niepotrzebny. (…) Jakkolwiek moralnie purytański, Islam ze względu na swoją otwartość na naturę i radości

[życia] jest wolnomyślicielski, świadczy o tym cała historia Islamu. Ponieważ uznaje Boga, ale nie uznaje jakichkolwiek dogmatów i hierarchii, Islam nie może przemienić się w dyktaturę, każda forma inkwizycji i duchowego terroru jest niemożliwa". Dalej Izetbegović dopowiada, że islam jest warunkiem niezależności i wolności, ponieważ pozostają one prawdziwe i trwałe tylko jako rezultat zdobytej duchowej i ideowej suwerenności. Pisząc zaś o demokracji, wskazuje, że najpełniej, czyli nie jako forma, ale jako istota rzeczy, realizuje się w systemie islamskim: „Ten rodzaj demokracji istnieje tam, gdzie władza przemienia w myśl i działanie to, czego pragnie naród, gdzie działa jako bezpośredni wyraz tej woli". Dwadzieścia lat później Izetbegović będzie próbował wprowadzić wyznawane, jak się zdaje, przez większą część życia zasady na płaszczyźnie nie tylko ideowej, lecz również politycznej. Powstała m.in. z jego inicjatywy SDA jako standardy przyjmie: ideę o konieczności wyborów, demokratycznej władzy, równoprawnym statusie wszystkich narodów BiH.

Podobne postulaty wysuwa aktualnie m.in. Husein Kavazović (ur. 1964), wielki mufti Bośni i Hercegowiny. W artykule zatytułowanym *BiH treba biti građanska, liberalna i sekularna*, opublikowanym w lutym 2017 roku na stronach bałkańskiej Al Jazeera, odrzuca, uważając je za niedorzeczne, próby stygmatyzowania Boszniaków jako elementu zagrażającego spokojowi w regionie, podejmowane pod wpływem ogólnej tendencji Zachodu do wysuwania oskarżeń o terroryzm względem wspólnoty islamskiej, wykazując, że wyznawana przez niego religia jest przesłaniem pokoju. Na planie politycznym zaś jako strategiczny cel państwa przedkłada tytułowe wartości – obywatelski, liberalny i sekularny charakter państwa, w którym chroniona będzie tożsamość wszystkich narodów.

Na polu naukowym współcześni badacze kraju włączają się najczęściej w „zachodnie" dyskusje na temat liberalizmu, bazując głównie na refleksji zagranicznych naukowców. Jako próbę wypracowania narzędzi do opisu idei liberalizmu, możliwą do zaaplikowania wśród Słowian bałkańskich, można uznać teoretyczną i niepowiązaną bezpośrednio z refleksją nad BiH książkę politologa, specjalisty ds. stosunków międzynarodowych, teorii politycznej i nacjonalizmu Zlatka Hadžidedicia (ur. 1965) *Silom slobodni. Paradoksi liberalizma i nacionalizma*. Hadžidedić próbuje ustanowić z punktu widzenia historii idei relację między liberalizmem a nacjonalizmem. Wychodzi od koncepcji nacjonalizmu niemieckich idealistów Johanna Gottlieba Fichtego (1762–1814), Friedricha Schleiermachera (1768–1834) i Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), którzy zaadoptowali zasadę Kanta o indywidualnym samookreśleniu i przeformułowali ją w kolektywną zasadę narodowego samookreślenia. Uznaje, że to koncept powstały niejako „obok" liberalizmu angielskiego i amerykańskiego. Zauważa, że obie idee – liberalizm i nacjonalizm – są aktualnie sobie przeciwstawiane, choć pierwotnie tak nie było. Nacjonalizm definicyjnie jest uznawany za partykularny, kolektywny i nietolerancyjny, a liberalizm za uniwersalny, indywidualny i tolerancyjny. Dawniej szerzyły wspólne wartości (wolność, równość, suwerenność narodu, samorządność itp.), przyczyniły się

też do powstania państwa narodowego (liberalizm w USA i Wielkiej Brytanii, nacjonalizm w większości krajów Europy), jedynej przestrzeni, w której wartości te mogły zostać wcielone w życie. Ostatecznie autor uznaje liberalizm za kategorię nadrzędną, ale twierdzi, że pod jego płaszczykiem mogły realizować się idee nacjonalizmu. Tym niemniej jednocześnie ukazuje, jak wartości nacjonalistyczne zostały wbudowane w samo jądro liberalnej doktryny, stały się silniejsze niż na przykład wartości związane z prawami człowieka, pierwotnie wynoszone przez myśl liberalną. Tym samym historyczny liberalizm przekształcił się z czasem w nacjonalizm. Hadžidedić uznaje jednak, że choć liberalizm jako ruch polityczny lub doktryna filozoficzno-polityczna się skończył, to funkcjonuje jako żywy i wszechobecny społeczny i polityczny dyskurs, ponieważ jego zasady, normy i wartości są wbudowane w podstawy nowoczesnego społeczeństwa i nowoczesnego liberalno-demokratycznego państwa/nacji.

Muhamed Filipović (ur. 1929) z kolei, bośniacko-hercegowiński filozof, wykładowca, prezes Boszniackiej Akademii Nauk i Sztuk (Bošnjačka akademija nauka i umjetnosti), autor m.in. książki *Kraj epohe liberalizma. Ciljevi, revizije, historije XX vijeka* (2009) przedstawia koncepcję liberalizmu niejako z perspektywy jej końca, wypalenia się i nieadekwatności ideałów wolności jednostki i państwa. Filipović, wskazując źródła liberalizmu, pisze o szkockiej szkole filozofii, gdzie pierwsze teoretyczne elaboraty na jego temat pojawiły się za sprawą Adama Smitha (1723–1790), Johna Locke'a (1632–1704), Davida Hume'a (1711–1776) i innych przedstawicieli angielskiego empiryzmu, którzy stworzyli podstawy idei liberalizmu i liberalnej organizacji społeczeństwa i państwa. W ich pracach, jak zaznacza, idea ta nie była pustym humanistycznym czy wręcz utopijnym „chceniem" i moralnym określeniem się, ale przedmiotem szczegółowej filozoficznej, moralnej, prawnej i ekonomicznej refleksji. Myśli te znalazły się później we francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (1789) i *Amerykańskiej deklaracji praw i obowiązków człowieka* (1948). Rezultatem działań na gruncie Stanów Zjednoczonych, Francji i innych krajów było powstanie demokratycznych państw parlamentarnych. Dla samej idei, jak zauważa Filipović, charakterystyczne było to, że refleksja na jej temat rozwijała się niezależnie od stopnia politycznej realizacji, na co wskazują także przypadki państw bałkańskich. Jak twierdzi, dwa najbardziej dobitne polityczne wyznaczniki epoki liberalizmu to indywidualizm i indywidualna prywatna własność. Na nich opierał się klasyczny liberalizm, polityka liberalno-demokratyczna i kapitalistyczna. Autor akcentuje zatem upadek wszelkich form kolektywizmu w obrębie idei. Tymczasem nowoczesny kapitalizm neoliberalnego typu po skutecznym obaleniu faszyzmu i komunizmu rozpoczął eksperyment tworzenia globalnego systemu sieci państw i narodów, w której najbogatsze kapitalistyczne kraje wiodą prym, pełniąc funkcję zarządców. Globalny świat jest w tym kontekście wspólny, zarządzany z jednego centrum, w którym istnieje hierarchia mocy i prawa, jedna dla tak zwanego wolnego świata. Oznacza to, jak zauważa Filipović, definitywny kryzys i upadek klasycznego liberalizmu, któremu przyświecała idea prywatnej własności i wolności jednostki

jako takiej. W tym sensie dewiacją liberalizmu jest i socjalizm, i faszyzm, ale także – jak twierdzi – kapitalizm, albowiem i tutaj idea wolności jednostki przechodzi tak głębokie transformacje, że ostatecznie zanika.

Jak w przypadku większości idei doby nowoczesności zrodzonych w kręgu zachodnioeuropejskim, tak i w przypadku liberalizmu Bośnia i Hercegowina przyswaja je w ograniczonym stopniu i tylko w pewnych okresach. Aż do drugiej połowy wieku XX jej myśliciele i działacze nie włączają się raczej w teoretyczną dyskusję na temat liberalizmu na gruncie europejskim, co najwyżej próbują wnosić wybrane wartości liberalne do swoich wspólnot. W drugiej połowie stulecia daje się słyszeć przede wszystkim głos muzułmanów, którzy ideały liberalizmu, pod innym imieniem najczęściej, wywodzą z własnej tradycji. Teoretyczna refleksja współczesnych badaczy z kolei, choć najpewniej marginalna z punktu widzenia debat prowadzonych w centrum zachodniego świata, pozwala przemyśleć bośniackie doświadczenia w kategoriach wypracowanych poza krajem i znaleźć „nowoczesny" język dla opisu rzeczywistości regionu.

Filipović M., *Bošnjačka politika. Politički razvoj u Bosni u 19. i 20. stoljeću*, Sarajevo 2006; Filipović M., *Kraj epohe liberalizma. Ciljevi, revizije, historije XX vijeka*, Sarajevo 2009; Filipović M., *Suvremena misao u Bosni i Hercegovini (opći pogled na vladajuće ideje i duhovne pojave)*, Sarajevo 2002; Izetbegović A., *Islam između Istoka i Zapada*, Novi Pazar 1996.

Anna Boguska

LIBERALIZM
(Bułgaria)

Recepcja i adaptacja idei liberalizmu w Bułgarii w XIX wieku wydaje się zagmatwana nawet bardziej niż w przypadku → socjalizmu czy → kapitalizmu. W kulturze bułgarskiej XIX wieku, uwikłanej w rzeczywistość osmańską i przez nią współkształtowanej, idea liberalizmu, traktowanego jako obietnica większych wolności obywatelskich, najpierw docierała w sposób zapośredniczony przez szkoły greckie (Smyrna, Ateny, Chios, Andros), a w dobie reform Tanzimatu – z osmańskiego Carogrodu (czyli dzisiejszego Stambułu), z czasem – z Rosji, Ameryki i krajów zachodnioeuropejskich, także za pośrednictwem polskich (po 1830 roku) i węgierskich (po 1848 roku) działaczy emigracyjnych.

Dla zwolenników pozostania w obrębie państwa osmańskiego jego frankofońska orientacja stawała się źródłem nadziei na rozwój tendencji liberalizacyjnych, które powoli rysowały się w sferze prawa (obietnica zrównania poddanych wobec prawa, osobistego bezpieczeństwa, własności itp.) i przekształceń instytucjonalnych. Zmiany w szkolnictwie (→ oświata – Bułgaria), sądownictwie,

administracji państwowej, instytucjach finansowych – wszystko to inspirowało do nowych form aktywności, choć szybko z powodu spowolnienia impetu zmian przyniosło też rozczarowanie. Całkowitym novum w obrębie kontekstu osmańskiego stawali się misjonarze protestanccy z Ameryki i Wielkiej Brytanii – merkurianie swoiście rozumianej idei liberalnej. Ich wpływ wyraził się w mniejszym stopniu w sferze religijnej (→ religia – Bułgaria; → konfesje – Bułgaria) niż w sferze praktyk społecznych (m.in. czasopiśmiennictwa, działalności wydawniczej); zainspirowali m.in. ruch na rzecz prawa kobiet do nauki i do ich działalności społecznej. Powstające w miastach bułgarskie prawosławne dobroczynne organizacje kobiece były wzorowane na organizacjach protestanckich. Jednakże postulaty rozwoju szkolnictwa dla dziewcząt pojawiały się w odpowiedzi na politykę edukacyjną imperium, np. na plany Midhata paşy (członka masonerii) utworzenia szkół mieszanych etnicznie i wyznaniowo. Budziło to obawy Bułgarów, iż edukacja podstawowa stanie się narzędziem turcyzacji, stąd pomysł Petko R. Sławejkowa (1827–1895), by ułatwić dostęp kobiet (jako przyszłych matek) do kształcenia (→ oświata – Bułgaria).

Pamiętać jednak należy, że kultura bułgarska, która nie przeszła przez doświadczenie europejskiego renesansowego antropocentryzmu, ale za to w okresie tzw. odrodzenia narodowego model narodocentryczny zastąpił tam teocentryzm, nie wypracowała odpowiednich pojęć i kategorii myślenia, które by ułatwiały przyjęcie założeń liberalizmu dotyczących praw jednostki. Pewien grunt pod ten sposób rozumowania przygotować mogły co prawda rozpowszechniane w bułgaryzacjach europejskie dziełka traktatowe, jak na przykład biblia wiktoriańskiego (a więc konserwatywnego) liberalizmu – poradnik *Self-Help* (1859) Samuela Smilesa. Fragmenty tego tekstu po raz pierwszy w Bułgarii opublikowano w 1869 roku w carogrodzkiej gazecie „starych" „Право", od razu też wzbudziły zainteresowanie czytelników jako podręcznik sztuki dobrego życia, także w sensie zaradności ekonomicznej. Prawdopodobnie zapoznany w bułgarskiej historiografii aspekt pragmatyzmu zorientowanego na osobisty sukces materialny, pragmatyzmu chłopskiego, ale i miejskiego, dowartościowywanego jako nowoczesna w swym charakterze przedsiębiorczość, był czynnikiem społecznych działań, który nie może być przeceniony.

Inny aspekt popularyzowania idei wolnościowych wiąże się z tworzeniem cieszących się prestiżem instytucji o charakterze kulturalno-oświatowym, demokratycznym i dobroczynnym. Należały do nich m.in. utworzone w Rumunii z inicjatywy prorosyjskich kupców i przedsiębiorców Средоточно българско попечителство „Епитропия" (1853, od 1862 Благотворително дружество – добродетелна дружина), powstałe w 1869 roku z inicjatywy Marina Drinowa Българско книжовно дружество (od 1911 Bułgarska Akademia Nauk). W bułgarskich miastach od 1856 roku działały coraz liczniejsze tzw. czytelnie ludowe (*читалища*). Były to miejsca (samo)kształcenia młodzieży i ludzi dorosłych (→ kształcenie – Bułgaria), a w wyjątkowych przypadkach pozyskiwania nowych członków masonerii, jak to było w Ruse z Zacharym Stojanowem. Nastawienie na dobro wspólne wspomagało cele tych instytucji jako dyskretnych nośników idei narodowo-liberalnych.

Elitarny amerykański Robert College i katolickie szkoły w Carogrodzie czy Adrianopolu kształciły wychowanków wszechstronnie, przygotowując ich do pracy w administracji państwowej, ale też najzdolniejszych – do dalszych studiów za granicą. Wraz z rozpowszechnieniem się tego zwyczaju ideę liberalną absorbowano również z Rosji, Francji, Niemiec, Szwajcarii, Włoch. Pod tym względem europejski XIX wiek pełen był paradoksów. Rządy tych państw reprezentowały wówczas orientację konserwatywną, w odróżnieniu od części elit; z kolei w Rosji idea liberalizmu była pielęgnowana przez część wartwy urzędniczej i (podobnie jak idea socjalistyczna) w środowiskach opozycji. Studiująca tam bułgarska młodzież poznawała ją w wersji zapośredniczonej, w interpretacjach Pisariewa, Czernyszewskiego, Hercena, Dobrolubowa, Bakunina, Ławrowa. Radykalizm tego pokolenia działaczy rosyjskich rzutował na postawy przyszłych „budowniczych państwa bułgarskiego", jak np. Stefan Stambołow (1954–1995) czy Petko Karawełow (1843–1903), niezależnie od różnic w ich postawach wobec Rosji.

Odległa Ameryka stawała się wzorem godnym naśladowania, a demokracja liberalna sprawdzonym narzędziem kształtowania życia jednostek, wspólnot i państw. W 1868 roku Petko Raczew Slawejkow (1827–1895) w swoim czasopiśmie „Македония" (1866–1872) opublikował artykuł anonimowego autora *Общините в Съединените Американски Държави*, dający wykładnię podstawowych założeń liberalizmu jako samoregulującego się porządku społecznego, opartego na wolności jednostek i organizowanych przez nie wspólnot, których podstawową zasadą jest działać, nie szkodząc innym. Tego typu problematyka przewijała się w latach 60. i 70. XIX wieku również m.in. na łamach czasopism „Читалище" i „Зорница". Za najbardziej konsekwentnych popularyzatorów liberalizmu rozumianego jako wolność narodu uchodzą dwaj działacze: powiązany ze środowiskiem włoskich karbonariuszy i serbskich rewolucjonistów, kształcony w greckich szkołach lekarz i humanista Iwan Seliminski (1799–1867) oraz Luben Karawełow (1834–1879), który sporą część swojego aktywnego życia spędził w Rosji, Serbii i Rumunii. Seliminski przyjmował za pewnik naturalną równość ludzi, a zarazem twierdził, że wolność narodu jest sumą jednostkowych wolności jego członków, które można praktykować przy odpowiednio ukształtowanym horyzoncie poznawczym i aksjologicznym (np. w liście z 24 XI 1843 do G. Zołotowicza w Carogrodzie). Wolność indywidualna i kolektywna w tym ujęciu okazywała się zadaniem mającym charakter procesualny, wymagającym czasu i wysiłków edukacyjnych. Seliminski reprezentował tym samym klasyczną, indywidualistyczną i utylitarną wersję liberalizmu. Karawełow z kolei głosił przekonanie, że trwałym, szczęśliwym i postępowym państwem może być tylko takie, które – jak Ameryka, Belgia czy Szwajcaria – zbudowane jest na zasadach liberalnych, a zarazem opiera się na narodzie zjednoczonym wokół tych samych zwyczajów (→ tradycja) i religii (→ religia) („Свобода" 1870, бр. 42). Tylko całkowita wolność (*крайна свобода*) może unicestwić historyczne, narodowe i plemienne różnice („Народност" 1873, бр. 47). Zdaniem Karawełowa federalisty była to jedyna droga do zniesienia

przeszkód w zjednoczeniu mieszkańców Półwyspu Bałkańskiego, a jako wzór godzien naśladowania wskazywał Amerykę („Либертатя", 20 I 1871, 24 II 1871). W 40. numerze gazety „Свобода" (1869) Karawełow podnosił kwestię wolności osobistej, pisząc: „Wszystkie narody Europy znajdują się dzisiaj w ruchu, każde plemię pragnie podążać naprzód, każdy naród chce żyć samodzielnie, każdy człowiek pragnie żyć zgodnie ze swą wolą, pragnie kierować się w życiu osobistymi i społecznymi potrzebami i nie chce, aby mu siedzieli na głowie ministrowie, by nim zarządzali według własnego widzimisię, by dostawali gotowe efekty jego potu i krwi". Kwestia wolności jednostki ujęta tu została w kategoriach prawa do sprawiedliwości społecznej, do bycia wolnym od wyzysku, co bywa interpretowane przez niektórych badaczy jako zgodne z socjalistycznymi wówczas sympatiami Karawełowa, przez innych natomiast jako zgodne z jego sympatiami liberalnymi, na co może wskazywać fascynacja wspomnianym tu dziełkiem Samuela Smilesa. Nie można też wykluczyć, że to ten rodzaj indywidualizmu, na gruncie bułgarskim wyrastającego z chłopskiej filozofii przetrwania, miał na uwadze dziesięć lat później Petko Sławejkow, gdy podczas dyskusji nad kształtem Konstytucji tyrnowskiej (1879) przekonywał rodaków, iż wartości demokratyczne, o które inne kraje dopiero walczą, są głęboko zakorzenione na gruncie bułgarskim i przejawiają się w tradycji chłopskich gmin, a kierowanie Bułgarami powinno polegać na wolności i umożliwieniu im rozwiązywania własnych problemów samodzielnie (*Протоколите на Учредителното българско народно събрание в Търново*, 1879).

Idea ta korespondowała z eksponowanym w publicystyce od końca lat 60. XIX wieku egalitaryzmem Bułgarów (np. „Народност" 1869, II, бр. 14), co stanowiło formę niezgody na narracje o cywilizacyjnym opóźnieniu (→ postęp – Bułgaria). Swoistość, odrębność struktury społecznej i powszechnych praktyk pozwalały na zakorzenienie nowoczesnej idei w rodzimym kontekście, który stawał się w tym ujęciu historycznym atutem, źródłem godności w porównaniu ze społeczeństwami zachodnimi. Punktem odniesienia dla tych strategii perswazyjnych pozostawały serbskie praktyki „zakorzeniania" liberalizmu, a zwłaszcza publicystyka Vladimira Jovanovicia (1833–1922) (*Osnovi snage i veličine srpske*, 1870) (→ liberalizm – Serbia). Praktyki patriarchalnego życia codziennego dostarczały uważnym obserwatorom również innego ważkiego argumentu na rzecz „naturalnego" liberalizmu/demokratyzmu Bułgarów, jak na przykład (z czasem umityczniona) ich tolerancja religijna i etniczna, która weszła do imaginarium narodowego jako ważny element zbiorowego autoportretu.

Ów pseudotradycjonalizm stawał w służbie nowoczesnej idei liberalizmu, którą wprzęgnięto w tryby machiny politycznej młodego państwa, co znalazło szczególny wyraz w okresie od lutego do kwietnia 1879 roku w pracach nad wspomnianą tu ustawą zasadniczą. Był to fundacyjny etap konstytuowania się (przynajmniej nominalnie) nowych orientacji politycznych. Choć w historiografii pokutuje przesąd, że podział na „młodych" i „starych" znalazł kontynuację w nowym podziale na stronnictwo liberałów i konserwatystów (→ konserwatyzm – Bułgaria), ten tok rozumowania wydaje się mylący i podyktowany

nieuzasadnionym zaufaniem do logiki politycznej ewolucji i do pełnej adekwatności nowoczesnej europejskiej nomenklatury politycznej wobec kontekstu bułgarskiego. Pokazuje to Symeon Radew (1879–1967) w najważniejszej dotąd historiograficznej książce na temat pierwszych dziesięcioleci wyzwolonej Bułgarii *Строителите на съвременна България* (t. 1 1910, t. 2 1911, t. 3 2009). Ten nie przypadkiem masońsko brzmiący tytuł oddaje nastawienie badawcze i aksjologiczne Radewa, który stworzył pełną barwnych detali panoramę epoki. Jak pokazał, właśnie teza o bezkastowości społeczeństwa bułgarskiego, w równym stopniu (bez względu na cenzus wykształcenia czy cenzus materialny) zdolnego do kierowania państwem, stanowiła dla stronnictwa liberalnego punkt oparcia w walce o parlament jednoizbowy. Spór o ten formalny wyznacznik demokratyzmu stał się zarzewiem pierwszego po uzyskaniu niepodległości poważnego konfliktu politycznego, który podsycały obce mocarstwa (zwłaszcza Rosja) i który był swoistą próbą sił między zwolennikami różnych pozabułgarskich ośrodków politycznych. Cele układały się w skomplikowany wzór, gdzie nawet wpływ rosyjski nie oznaczał li tylko zgodności z polityką caratu, ale wyrażał się też w aktywności dalekowzrocznych rosyjskich liberałów. W swoim opiniotwórczym dziele Radew rekonstruuje bieg wydarzeń, odsłaniając m.in. rolę urzędników rosyjskich okresu Tymczasowej Administracji Rosyjskiej (1877–1878), np. Sergieja Łukianowa (1834–1905) czy księcia Aleksandra Dondukowa-Korsakowa (1820–1893). Do grona, które podczas prac nad pierwszą konstytucją bułgarską ukonstytuowało się jako stronnictwo liberalne, należał oprócz Dragana Cankowa (1828–1911) i Petko R. Sławejkowa (1827–1895) młodszy od nich Petko Karawełow (1943–1903), rosyjski wychowanek, samouk o wielkiej erudycji i niebywałym talencie krasomówczym, swobodnie operujący mało znanymi w Bułgarii nazwiskami znawców prawa, filozofów, dyplomatów, jak np. Walter Bagehot (1826–1877), Johann Kaspar Bluntschli (1808–1881), John Stuart Mill (1806–1873), Frederic Bastiat (1801-1850), Jeremy Bentham (1748-1832), Stratford Canning (1786–1880).

Proces dochodzenia do konsensusu odzwierciedlają *Протоколи на Учредителното българско народно събрание в Търново* (1879), będące dokumentem narodzin parlamentaryzmu bułgarskiego i swoistym memento dla mechanizmów kształtowania opinii publicznej. Reprezentowana przez „konserwatystę” Konstantina Stoiłowa (1853–1901) relektura kantowskiej filozofii prawa jako osnowy konstytucji nie spotkała się ze zrozumieniem. Orientacja liberalna odniosła sukces, spychając i tak nielicznych tzw. konserwatystów na margines i w rozmaitych układach personalnych pozostała u władzy (z wyjątkiem okresu tzw. pełnomocnictw) aż do pierwszej wojny światowej włącznie.

W projektach programowych od początku charakterystyczne dla bułgarskich liberałów było rzutowanie indywidualizmu (typowego dla idei liberalnej) na naród, przypisywanie mu „naturalnych praw” i wolności, gdzie indziej uznawanych za należne jednostce. Prawo do suwerenności państwowej i swobodnego rozwoju narodu (jako zbiorowości) w ujęciu bułgarskich liberałów

stawało się aksjologiczną dominantą, a jej obrona uprawniała do sprzeniewierzenia się wolnościowym ideom w praktykach wewnątrzkrajowych; za przykład może posłużyć m.in. legitymizowany przez Partię Narodowo-Liberalną (Народнолибералната партия) proniemiecki dyktatorski reżim Stefana Stambołowa (1887–1894), zorientowany zarówno przeciw wewnętrznym wrogom – rusofilom (liberałom i konserwatystom), jak i zewnętrznemu wrogowi – Rosji. Formalne struktury ideologiczne i instytucjonalne wzorowane na zachodnim modelu liberalnym, ale też zapośredniczone via Rosja były oddawane na usługi etatystycznego wariantu modernizacji. Z kolei zwyczaj zakorzeniania nowoczesnych form politycznych w patriarchalnej przeszłości z jednej strony prowadził do funkcjonalnych nieporozumień, z drugiej zaś obligował liberałów do układania się z chłopstwem i uznawania aspiracji tej grupy. Spektakularnym tego świadectwem była legalizacja w 1880 roku żywiołowego przejmowania przez chłopów ziemi potureckiej (→ agraryzm – Bułgaria). W tym ideologicznym galimatiasie najbardziej zaskakujący jest fakt, iż zjawisko polityczne, które w Bułgarii bywa nazywane konserwatyzmem (→ konserwatyzm – Bułgaria), w gruncie rzeczy stanowiło pseudokonserwatywny (oparty na cenzusie wykształcenia) wariant liberalizmu inkorporowanego bezpośrednio z Zachodu (Francji, Niemiec), bez pośrednictwa rosyjskiego. W tej sferze przykładem działacza merkurianina pozostaje wykształcony w Niemczech i Francji prawnik Konstatnin Stoiłow, współtwórca Partii Konserwatywnej (Консервативната партия), a następnie Partii Narodowej (Народна партия) (1894–1901), który stał się najważniejszym obrońcą tezy, iż lud/naród bułgarski nie jest zdolny do samodzielnego sprawowania władzy ustawodawczej.

W praktyce politycznej import nowoczesności polegał na imporcie rekwizytów partyjnych jako atrybutów nowej, wzorowanej na modelach europejskich identyczności politycznej. Ową rekwizytornię szybko jednak zastąpiło liderstwo, które stało się wyznacznikiem koterii politycznych, a nie różnic programowych, bo te zaczęły szybko zanikać, o czym jeszcze w 1905 roku pisali Rosjanin Paweł Milukow (1859–1943) w rozprawie *Българската конституция* czy Iwan Charizanow (1885–1947) w artykule *Принос към характеристиката на нашите партии* (1906). Partia liberalna w latach 1879–1894 rozpadła się na cztery samodzielne, zażarcie zwalczające się formacje: cankowistów, karawelistów, stambołowistów i radosławistów. Do 1944 roku w Bułgarii istniało 14 partii, które w sensie fasadowym uchodziły za liberalne, a ich losy ilustrują szczególną labilność tych formacji w kwestii doboru partnerów zagranicznych. Kolejne podziały i idące w ślad za tym egzotyczne koalicje miały charakter koniunkturalny, nie zaś programowy, a działalność partyjna stawała się dochodowa, co budziło nieufność społeczeństwa wobec elit politycznych, uwikłanych w mechanizmy walki ekonomicznej (→ kapitalizm – Bułgaria). Socjalistyczny działacz i ideolog Dimityr Błagojew (1856–1924) (→ socjalizm – Bułgaria) w języku marksizmu definiował ten etap rozwoju tzw. bułgarskiego liberalizmu jako charakterystyczny dla formacji „drobnoburżuazyjnej”, która uwierzyła w trwałość stworzonego przez siebie porządku (*Принос към история на*

социялизма в България, 1906). Chwalił jednak liberałów za ich szacunek dla „władzy ludu" (*народовластието*). Z kolei należący już do innej epoki prawicowy myśliciel, wieloletni pracownik Radia Wolna Europa i Głosu Ameryki Stefan Popow w esejach *Българската идея. Исторически очерци* (1981) XIX-wieczny bułgarski liberalizm w warstwie ideologicznej postrzegał jako zmodyfikowaną ideę rosyjskiego narodnictwa.

Patologie walki o władzę i kapitał odsłaniał znany liberał – wykształcony w Rosji prawnik, mason, pionier turystyki pieszej – Aleko Konstantinow (1863–1897) w satyrycznych felietonach zebranych później w drugiej części wydanego pośmiertnie zbioru *Бай Ганьо.* Tragiczna śmierć pisarza, którą poniósł jako przypadkowa ofiara skrytobójczego zamachu na życie innego działacza Partii Demokratycznej (Демократическа партия) – Michaiła Takewa, stała się osnową kulturowego mitu założycielskiego bułgarskiego liberalizmu w jego wersji etycznie i intelektualnie wyrafinowanej, a zarazem prorosyjskiej. Założyciel bułgarskiego ruchu turystycznego, adwokat i pisarz wzbudzał powszechne sympatie, a jego pogrzeb, szeroko komentowany w prasie, stał się dla liberalno-demokratycznego skrzydła bułgarskiej sceny politycznej, skupionego wokół Petko Karawełowa, okazją do masowych manifestacji. Narracje prasowe z tamtych chwil dały początek kultowi „arystokratyzmu duchowego" pisarza, co wiązało się z pewną stylizacją jego osoby jako kogoś niebywale wyrafinowanego, czego dowiodła Inna Pelewa w książce *Алеко Констанинов. Биография на четенето* (2002). Ideę arystokratyzmu Konstantinowa jako uosobienia najlepszych cech bułgarskiej wolnomyślicielskiej inteligencji utrwalił satyryczny rysunek Ilii Beszkowa *Бай Ганьо убива автора си* (1941), który unaocznia charakterystyczne różnice estetyczne między bohaterem pozytywnym tej narracji a jej bohaterem negatywnym, upodobnionym do *baj* Gania z felietonów pisarza. Estetyka i etyka po raz pierwszy splotły się wówczas w kulturze bułgarskiej w zmitologizowanym obrazie wykształconego, otwartego na świat i finezyjnego w sposobie rozumowania liberała, którego osobisty intelektualny „arystokratyzm" stawał się swego rodzaju substytutem błękitnej krwi dobrze urodzonych. Rzeczywistość dostarczała jednak daleko więcej argumentów przeciwko nowej elicie politycznej. Wyrazem krytycznego spojrzenia stała się m.in. powieść Iwana Wazowa (1850–1921) *Нова земя* (1896), słaba pod względem artystycznym, ale pozostająca świadectwem powierzchownej adaptacji idei liberalnej przez sprzeniewierzające się jej koterie. Prawdziwy krach polityczny liberałów nadszedł wraz z klęską Bułgarii w pierwszej wojnie światowej. Reprezentujący orientację proniemiecką członek loży masońskiej Wasił Radosławow (1854–1929), stojący na czele koalicji liberalnej (Partia Liberalna – Либералната партия, Partia Narodowo-Liberalna – Народнолибералната партия, Partia Młodo-Liberalna – Младолибералната партия), po kapitulacji Bułgarii uciekł w 1918 roku do Niemiec, gdzie nie dosięgła go ogłoszona przez sąd państwowy w Bułgarii kara dożywotnego więzienia.

Działalność propagującą idee liberalne po 1878 roku nadal prowadziły organizacje masońskie, na przykład za pośrednictwem zakładanych instytucji

dobra publicznego (czytelni, bibliotek, wypożyczalni książek, galerii, towarzystw gimnastycznych). Jednym z pierwszych lokalnych projektów było powołanie w 1885 roku Bułgarskiego Czerwonego Krzyża (Български червен кръст). Szczególnie zasłużoną na niwie społecznej postacią był minister oświaty w gabinecie Stoiłowa Konstantyn Weliczkow (1894–1897). W latach 1923–1934 organizacje masońskie znalazły się u szczytu aktywności, a ich powiązania z politycznym establishmentem i środowiskiem inteligenckim stały się (aż do wprowadzenia quasi-faszystowskiej ustawy o ochronie państwa) nieomal jawne, o czym pisał Weliczko Georgijew (1931–2015) w książce *Масонството в България. Проникване, организация, развитие и роля до средата на тридесетте години на XX век* (1986). Ze względu jednak na specyfikę tego problemu i niepełny dostęp do źródeł niejasne są powiązania z masonerią bułgarskiego ruchu feministycznego, którego największym dokonaniem w okresie międzywojennym było powołanie w 1924 roku Towarzystwa Bułgarek z Wyższym Wykształceniem (Дружество на българките с висше образование), rozwiązanego w okresie totalitarnego socjalizmu w 1950 roku. Urzędowy, głoszący równouprawnienie kobiet, oficjalny feminizm tej doby zminimalizował zainteresowanie Bułgarek tą ideologią, która została zrewitalizowana dopiero po demokratycznym przełomie politycznym 1989 roku. Ikoną tego ruchu (w pewien sposób kompensacyjną) stała się wówczas francuska feministka pochodząca z Bułgarii Julia Kristeva (ur. 1941).

Niezależnie od koniunktury politycznej w latach 1934–1944 w sferze kultury idee liberalizmu pod postacią względnej wolności słowa przetrwały w czasopismach naukowych, np. „Философски преглед” pod red. Dimitra Michałczewa (1880–1967) czy literackich, np. „Златорог” pod red. Władimira Wasilewa (1883–1963), jak również w środowiskach uniwersyteckich. Kres położył temu przewrót komunistyczny w 1944 roku, kiedy w odpowiedzi na fizyczne wyniszczanie inteligencji, nacjonalizację majątków, terror w środowiskach nieprzychylnych władzy powstawał mit Zachodu jako przestrzeni wolności i dostatku. Po przewrocie antykomunistycznym w 1989 roku ideologia liberalna w sferze publicznej zajęła miejsce ideologii komunistycznej. Chociaż stało się to w atmosferze masowych ruchów społecznych, wydarzenia lat 1988–1989 nie przeszły do historii jako rewolucja antykomunistyczna (→ rewolucja – Bułgaria), choć istniały takie próby ich interpretacji, m.in. ze strony cieszącego się w Bułgarii prestiżem Adama Michnika, który wpisywał tamtejsze wydarzenia w model „aksamitnej rewolucji” (m.in. w wydanym przez Fundację Żeljo Żelewa zbiorze *1989–1999. Ten Years Later*, 1999). Proces transformacji ustrojowej w Bułgarii nazwany został „przejściem” (→ *преход*); najpierw powitany z nadzieją, z czasem oceniany przez dużą część społeczeństwa negatywnie. Dotyczyło to przede wszystkim sfery ekonomicznej (→ kapitalizm – Bułgaria) i wynikało z pauperyzacji i kryminalizacji życia gospodarczego (→ *преход*). Z reguły z większą aprobatą społeczną spotykały się zasady pluralizmu, wolności słowa, zgromadzeń, kojarzone z demokracją liberalną. W tej sferze życia społecznego dawała o sobie znać żywiołowa aktywność obywateli bułgarskich;

powstawały liczne organizacje, w tym także mniejszości etnicznych i religijnych (m.in. romskie, tureckie, pomackie). Pewna spektakularna przesada w korzystaniu z wolności obywatelskich dawała o sobie znać już w pierwszej połowie lat 90. i od początku towarzyszył jej namysł publicystów nad skłonnością Bułgarów nie tyle do wolności, ile takiej jej formy, która oznaczała brak poszanowania dla podstawowego warunku wolności liberalnej – uznawania granic wyznaczanych przez prawa innych. Zjawisko to określano mianem *слободия*; leksem ten w *Български тълковен речник* (http://talkoven.com) interpretowany jest jako „rozlazłość, rozpasanie, brak hamulców, bezprawie". Słowo to, ogromnie dziś popularne w mowie potocznej, już w XIX-wiecznym słowniku Najdena Gerowa (*Речник на български език*, т. 5, 1904) zostało przedstawione w opozycji do leksemu „wolność" jako oznaczające samowolę gorszą od niewoli.

Wbrew surowym ocenom społeczeństwa w latach 90. w warunkach wojny w byłej Jugosławii, ogromnego kryzysu ekonomicznego i politycznego w Bułgarii został zachowany pokój w relacjach z mniejszościami.

Od początku lat 90. XX wieku, wobec braku tzw. drugiego obiegu w okresie *ancien regime'u*, rozpoczęła się szeroko zakrojona działalność edukacyjna, przekładowa i popularyzatorska, której celem było udostępnienie bułgarskim czytelnikom dzieł najważniejszych teoretyków liberalizmu, od Johna Stuarta Milla, przez Adama Smitha, po Friedricha A. von Hayeka. W ten kontekst wpisały się przekłady dwu książek polskich autorów: Jerzego Szackiego *Liberalizm po komunizmie* (*Либерализъм след комунизма*, 1996) i Ryszarda Legutki *Spory o kapitalizm* (*Споровете за капитализма*, 1995). Lata 90. to także czas powstawania organizacji pozarządowych specjalizujących się w studiach nad liberalizmem i w popularyzacji jego założeń i instytucjonalnych form działania, jak Centrum Strategii Liberalnych (Център за либерални стратегии, od 1994), Liberalny Instytut Politologiczny (Либерален политологичен институт) czy – w innym zakresie – Centrum Kultury i Debaty (Центърът за култура и дебат) „Червената къща" im. Andreja Nikołowa (od 2004).

Кацарски И., *Към характеристика на политическите партии в България*, w: Кръстева А., Димитрова Н., Богомилова Н., Казарски И., *Универсално и национално в българската култура*, София 1996; Мишкова Д., *Политическият трансфер или балканските перноси на „европейската" модерност*, „Критика и хуманизъм", кн. 37, 2011, бр. 2, с. 143–164; Mishkova D., *The Interesting Anomaly of Balkan Liberalism*, w: Denes I. (ed.), *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalism and the Legacy of Empire*, Budapest–New York 2009.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

LIBERALIZM
(Chorwacja)

Refleksja na temat liberalizmu w chorwackich opracowaniach naukowych ma charakter paradoksalny. Akcentuje się fakt pozostawania kraju aż do początku XX wieku w obrębie monarchii Habsburgów, przywódczyni konserwatywnej Europy i zdeklarowanej przeciwniczki wolnomyślicielstwa, jak pisze o monarchii Josip Vrandečić (*Povijesne odrednice hrvatskog liberalizma*, 2004) (→ konserwatyzm – Chorwacja), następnie krótki byt Chorwacji jako państwa faszystowskiego i przez kilka kolejnych dziesięcioleci przynależność do komunistycznej Jugosławii, co nie sprzyjało rozwojowi idei liberalnych. Wskazuje się też, iż w chorwackiej historii politycznej nie istnieli ich modelowi przedstawiciele i że do 1989 roku lokalni liberałowie nie ukonstytuowali się jako osobna partia (Vrandečić nie uważa za liberalne partii dalmatyńskich i istryjskich, które w nazwie zawierały to pojęcie). Z drugiej natomiast strony samo zagadnienie jest atrakcyjne dla badaczy, a dyskurs związany z tą tematyką, zasobny i często tendencyjny, sugeruje istnienie tradycji liberalnych w Chorwacji od „zarania dziejów" i owocuje powstawaniem takich dzieł, jak np. ponadpięćsetstronicowa antologia tekstów związanych z ideą liberalizmu *Hrestomatija liberalnih ideja* (2004) pod redakcją Tihomira Cipeka i Josipa Vrandečicia. W opracowaniu tym wprost wyraża się myśl, że przez sam wybór tekstów usiłowano wykazać, iż liberalizm w XIX wieku był w Chorwacji silną i dominującą polityczną tradycją, a totalitarne reżimy XX wieku ekscesem i krokiem wstecz na polu politycznych i osobistych wolności wypracowanych wcześniej. Zdaniem redaktorów naród chorwacki od VII wieku rozwijał się równomiernie m.in. w obszarze adaptacji demokratycznych osiągnięć zachodniej cywilizacji. Ten poznawczy optymizm, który pozwala konstruować nieistniejące byty, opatrzony jest jednak w rozważne wyjaśnienie, że nie wszyscy autorzy włączeni do antologii, np. Ante Starčević (1823–1896) i Stjepan Radić (1871–1928), byliby skłonni uznać samych siebie za liberałów.

Leżące u podstaw liberalizmu przeświadczenie o prawie człowieka do samookreślenia, o jego wolności, która jest prawem naturalnym, a więc przynależnym jednostce jeszcze przed jej wejściem w społeczną i historyczną egzystencję, na gruncie chorwackim zostaje zaadaptowane w specyficzny sposób. Z tej idei wyprowadza się przekonanie o możliwości przeniesienia suwerenności jednostki na suwerenność całego narodu i uważa, że ta powinna być realizowana w obrębie własnego państwa. Tym samym repertuar sensów powiązanych z pojęciem liberalizmu w XIX wieku odbiega od tych, jakie dominowały w modelu angielskim czy francuskim, a pozostaje bliższy myśli i praktyce włoskiej, nade wszystko zaś niemieckiej, których przedstawiciele występowali z postulatami zjednoczenia kraju, uznając je za realizację wolnościowych haseł samostanowienia narodów. Tihomir Cipek w artykule *Liberalizam – ideologija slobode* (2004) pisze: „być liberałem (...) znaczyło być orędownikiem stworzenia

samodzielnego narodu-państwa”. Dziewiętnastowieczny chorwacki liberalizm utożsamiony zostaje zatem z nacjonalizmem, co, jak zauważa badacz, nie przystaje do współczesnego rozumienia idei, które pozwala sytuować ją bliżej uniwersalizmu i multikulturalizmu, a więc na antypodach jej pierwotnego (ponad)lokalnego znaczenia. Ten główny nurt refleksji, wysuwający na plan pierwszy wolność narodu, niejako dopełniają teksty, których autorzy upominają się o wolności obywatelskie, a u podstaw tych dążeń leży już filozofia praw przyrodzonych jednostce. Należy jednak zaznaczyć, że teksty chorwackich XIX-wiecznych działaczy rzadko obrastają w kontekst teoretyczno-filozoficznych rozpraw myślicieli zachodnich i że dominuje specyficznie (narodocentrycznie) rozumiany liberalizm w praktyce, w działaniu (tzw. *liberalizam na djelu*). Wyrazem tego są źródła, które pozostały z tamtych czasów: programy polityczne, ulotki, codzienna korespondencja, rzadziej obszerne artykuły prasowe czy książki. Co więcej, czas powstawania tych prac, ze względu na ich specyficzny charakter, powiązany jest z ówczesną sytuacją polityczną w konkretnym regionie kraju, pojawiają się bowiem w okresach słabnięcia zewnętrznych ucisków. W Chorwacji Właściwej i Slawonii to rok 1848, następnie lata 1867–1878, czyli okres zwany liberalną erą w austriackiej części monarchii (poprzedził go etap absolutyzmu Bacha). W Dalmacji ruch liberalny wiąże się z rewolucją francuską, rządami Napoleona i ustanowieniem Prowincji Iliryjskich (1809–1815). Ślady lektur i transferów kulturowych nieco wyraźniej zaznaczają się dopiero w niektórych tekstach z XX wieku. Zauważalna jest też zmiana strefy wpływów z niemieckiej na francuską, co skutkuje podejmowaniem w kontekście liberalizmu problematyki wolności jednostki.

Uznaje się, że dokumentem, który najpełniej określił zakres liberalno-demokratycznych żądań Chorwatów północnej części kraju w drugiej połowie XIX wieku, były *Zahtijevanja naroda*, przygotowane przez przedstawicieli Partii Narodowej (Narodna stranka) skoncentrowanych wokół Ljudevita Gaja (1809–1872), które odczytano w Wiedniu w 1848 roku w przeddzień rewolucji. Wnoszono w nim o: zjednoczenie wszystkich ziem chorwackich, tj. Chorwacji, Slawonii, Pogranicza Wojskowego i Dalmacji z Rijeką, powołanie Josipa Jelačicia na bana, stworzenie chorwackiego rządu, niezależnego od węgierskiego i odpowiedzialnego przed chorwackim parlamentem (Hrvatski sabor), którego członkami byliby ludzie mający „ducha postępu i wolności”, wypuszczenie więźniów politycznych, wyzwolenie chłopów, równość wszystkich obywateli w kwestiach podatkowych i ogólnie względem prawa. Postulowano także wprowadzenie języka chorwackiego w instytucjach państwowych, ogłoszenie wolności druku, wyznania, słowa i zgromadzeń oraz założenie uniwersytetu i reformę oświaty.

Dezyderaty te zostały częściowo zrealizowane w okresie rządów bana Ivana Mažuranicia w latach 1873–1880. Jego reformy dotyczyły m.in. uregulowania relacji między władzą wykonawczą a ustawodawczą (dążył do odpowiedzialności bana przed saborem) i rozdzielenia władzy wykonawczej od sądowniczej (ban od 1874 roku nie był już zwierzchnikiem Sądu Najwyższego – Stol

sedmorice). Zajął się także uregulowaniem kwestii związanych z wyborami. Działając na rzecz ich obiektywności, wprowadził okręgi wyborcze, a kontrolę nad przeprowadzeniem wyborów powierzył podwojewodom. Zliberalizował ponadto cenzus wyborczy – czynne i bierne prawo wyborcze (poza lekarzami, adwokatami, aptekarzami i pracownikami administracji państwowej) uzyskali również nauczyciele i kapelani, a bierne we własnych gminach otrzymały kobiety posiadające nieruchomości. Reformy objęły także obszar szkolnictwa, które usiłował zsekularyzować, ustanawiając zwierzchnictwo państwa nad instytucjami edukacyjnymi i czyniąc nauczycieli jego urzędnikami. Działalność Mažuranicia w dziedzinie wcielania w życie liberalnych zasad i instytucji dała podstawy do budowy nowoczesnego państwa. Wykład jego pojmowania idei powiązanych z liberalizmem na płaszczyźnie teoretycznej odnaleźć można (częściowo) w dokumencie *Manifest naroda hrvatsko-slavenskoga* z 1848 roku, przy czym w tekście to kluczowe słowo nie pada. Mažuranić, pisząc/mówiąc (pierwotnie manifest został wygłoszony w chorwackim parlamencie 5 czerwca 1848 roku) o tworzeniu się narodów, wskazuje dwie podstawy uzasadniające ich byt – prawo naturalne i historyczne. To pierwsze, najważniejsze jako podstawa wszystkich praw we współczesnych mu czasach, jak podaje, zostało rozszerzone z jednostki na naród. Kierunek taki wyznaczają według niego Włosi i Niemcy, próbując zjednoczyć swe ziemie w jedno ciało. Ta upowszechniająca się w ówczesnej Europie tendencja pozwala dwóm wielkim pojęciom – wolności i równości – uzyskać najprawdziwsze znaczenie. Jako narody dojrzałe określa te, które przyjęły obie zasady, a więc uznają i szanują prawa innych nacji do samostanowienia. Swoistym paradoksem jest jednak fakt, że tylko pierwszą część wywodu można powiązać z liberalizmem. Następujące po niej, znacznie bardziej obszerne odwołanie do historycznych praw istnienia narodu chorwackiego należałoby bowiem powiązać z retoryką konserwatywną, co najlepiej świadczy o tym, że Mažuranić najprawdopodobniej z żadną z tych ideologii się nie identyfikował.

Specyficznym rysem chorwackiego liberalizmu XIX wieku jest też m.in. fakt, że spotkał się z sympatią księży katolickich. Krzewili go najwyżsi przedstawiciele hierarchii kościelnej. Wskazuje się, że europejskie nurty katolickiego liberalizmu – w tym chorwacki – czerpały z inspiracji prawnych płynących z Wielkiej Brytanii (1829), unii belgijskich liberałów z katolikami (1830), krótkiego okresu reform przeprowadzonych w Rzymie (1846–1848), a na planie teoretycznym z idei austriackiego teologa liberalno-katolickiego Antuna Gunthera o harmonii nauki i religii oraz francuskiego księdza Félicité Roberta de Lamennais'go, który podejmował problematykę tolerancji religijnej i potrzeb demokratycznych reform w społeczeństwie oraz rozwiązania kwestii socjalnych. Przedstawicielem tego nurtu myślenia na gruncie chorwackim jest przede wszystkim biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), zwolennik rozwiązań związanych z liberalizmem, głównie zaś uzyskiwania wolności, do której dochodzi się, jego zdaniem, poprzez naukę. Położenie nacisku na aspekt kształcenia i samodoskonalenia oraz skłonność do afirmacji starożytności zbliża

myśl Strossmayera do przekonań Alexandra von Humboldta (określanego przez chorwackiego biskupa mianem „Pliniusza naszych czasów”), przedstawiciela klasycznego liberalizmu niemieckiego, reformatora systemu szkolnictwa i założyciela uniwersytetu w Berlinie. To, co ich jednak różni, to kwestia etyki, którą kieruje się jednostka w procesie kształcenia. Humboldt był zdania, że musi, przynajmniej częściowo, być to etyka Kanta, czyli musi podlegać w swym sumieniu powszechnemu prawu moralnemu. Przy czym, o ile u Kanta zobowiązania wynikające z prawa moralnego inicjowały działania człowieka, u Humboldta raczej je ograniczały. Człowiek Humboldta osiągał wewnętrzną harmonię przez własne inklinacje. U Strossmayera zaś człowiek, pozostawiony sam sobie, wystawiony jest na niebezpieczeństwo popadnięcia w pychę, wyniesienie siebie jako cel. Prawidłowość tę potwierdza historia religijna dwóch najbardziej wykształconych narodów starożytności – Greków i Rzymian. Tymczasem motorem i ostatecznym celem aktywności jednostki ludzkiej, także w czasach współczesnych Strossmayerowi, kiedy miejsce wiary zajmuje – jak twierdził – nauka, powinien być Bóg jako źródło prawdy, do której człowiek dochodzi przez wiedzę (J. J. Strossmayer, *Govori biskupovi u gimnaziji i realci osječkoj*, 1877). Jednocześnie ta ostatnia ma doprowadzić naród do konstytucyjnej wolności i zapewnić mu szczęśliwszą przyszłość (tenże, *Govor o akademiji i sveučilištu*, 1861).

Zasługi na polu upowszechniania demokratyczno-liberalnych rozwiązań ma także Ante Starčević (1823–1896), przywódca Partii Prawa (Stranka prava), polityk wysuwany przez współczesny nurt nacjonalistyczny i konserwatystów na centralną postać w chorwackim panteonie. Jako źródła inspiracji wskazuje on m.in. Marie Josepha de La Fayette’a, który – jak pisze w tekście *Ustavi Francezke* – przedkładając własnemu parlamentowi „Prawa człowieka i człowieka żyjącego w społeczeństwie”, konstatował, że natura uczyniła wszystkich ludzi wolnymi i równymi i że mają oni niezbywalne prawa. Należą do nich: wolność myślenia i wyrażenia własnego zdania, prawo do ochrony szczęścia i życia, prawo własności, całkowita możliwość dysponowania samymi sobą i prawo do obrony przed przemocą. Sam Starčević zasady te uznaje za oczywiste i posługując się przewrotną retoryką, wskazuje, że słusznie stały się podstawą wszystkich kolejnych konstytucji francuskich (poza wprowadzoną w 1814 roku przez Ludwika XVIII). Co więcej, ich aktualność i niezbywalność wykazuje wielokrotnie także w kontekście chorwackim w wydawanych tekstach lub wygłaszanych mowach (np. w 1879 roku podczas zgromadzenia ludowego w Bakrze mówi o wolności druku). Starčević dotyka także bezpośrednio kwestii definicji liberalizmu. W artykule zatytułowanym *Stranka*, który ukazał się w czasopiśmie „Hervatska” w 1871 roku, przedstawia własne rozumienie liberalizmu i konserwatyzmu, pisząc, iż partie mogą być dwojakie, jeśli chodzi o kierunek ich działa: albo dążą do zachowania istniejącego stanu rzeczy (wtedy są konserwatywne), albo pracują nad tym, by naród czynił postępy (wówczas są liberalne): „Konserwatyści są zawsze partią rządzącą, liberałowie zawsze »opozycją«, to znaczy z liberałów, kiedy ich zasady zwyciężą, powstają konserwatyści,

a [kolejne] pokolenie daje nowe idee, nowych liberałów”. Nie kładzie zatem Starčević nacisku na treść postulowanych zmian (choć na podstawie jego innych pism można wnioskować na temat ich pożądanego kierunku), raczej na potrzebę stałego ruchu, na czasową kontekstualność tego rozróżnienia. Nie posuwa się też do określenia własnej partii mianem liberalnej jako tej, która dąży do zburzenia istniejącego porządku. Uznaje bowiem, że wspólnota ludzi połączona ideą, której chce bronić, może stać się partią wyłącznie w wolnym państwie, a takiego Chorwaci nie mają. Partia Prawa zostaje przedstawiona przez niego jako tłumacz życia narodu chorwackiego, walczący o jego całkowitą suwerenność.

W Dalmacji jeszcze w XVIII wieku pierwsi głosili idee liberalne pisarze fizjokraci – wykładowcy akademii rolniczych opowiadający się za podniesieniem poziomu życia i pracy w regionie na wzór oświeconych państw zachodnich (→ oświecenie – Chorwacja; → racjonalizm – Chorwacja). Początki „radykalnego” liberalizmu, którego przedstawiciele postulowali zniesienie społeczeństwa stanowego i uchwalenie równości wszystkich obywateli wobec prawa, przypadają na koniec XVIII wieku. Do pierwszego fermentu liberalnego doszło tu już w maju 1797 roku (trwał do lipca), czyli w okresie dwumiesięcznej anarchii, która zapanowała tuż po upadku Republiki Weneckiej aż do momentu przejęcia władzy nad Dalmacją przez Austriaków. Wtedy to nieliczni działacze liberalni (m.in. Jurje Matutinović, Pavao Marušić, Nikola Borletti, Angelo Calafati) za gloryfikowanie francuskich rządów w Wenecji zostali uznani za nieprzyjaciół wiary, oskarżeni o jakobiństwo i wygnani. Realne rządy Francuzów nad mieszkańcami Dalmacji zaczęły się po zwycięstwie nad armią austriacką i rosyjską pod Austerlitz w 1805 roku i po ich przybyciu nad Adriatyk na początku 1806 roku. Na czele dalmatyńskiej rewolucji stanął wówczas Wenecjanin Vincenzo Dandolo (1758–1819), mianowany przez Napoleona gubernatorem Dalmacji. W liście datowanym na 31 grudnia 1806 roku Dandolo donosił Napoleonowi o poczynionych w Dalmacji przedsięwzięciach, akcentując działania w zakresie ustanowienia trójpodziału władzy i reform społeczno-politycznych w siłach zbrojnych, finansach publicznych, systemie podatkowym, systemie kształcenia i lokalnej infrastrukturze komunikacyjnej i gospodarczej. Liberalne ideały nie zniknęły z przestrzeni publicznej Dalmacji także po restauracji habsburskiej władzy w 1814 roku, czego wyrazem była działalność tajnych towarzystw liberalnych („Petorica” i „Gvelf”), edycje gazet o takim profilu – zadarskich „La Dalmazie constituzionale” i „Gazette di Zare” oraz dubrownickiej „L’Avvenirea”; na ich łamach po rewolucji 1848 roku szeroko komentowano konstytucyjne rozwiązania w monarchii habsburskiej, włączając w tę rozprawę refleksję nad statusem Dalmacji. W regionie popularny był wówczas włoski katechizm (*Nuovo catechismo pel 1831*), który rozpowszechniali marynarze statków handlowych przybywający z Italii. Podkreślano w nim ważność władz konstytucyjnych, wolność druku, kształcenia, działalności gospodarczej, tolerancję religijną, niezależność sądów i innych politycznych swobód, które miały zapewnić szczęście jednostce i postęp całemu społeczeństwu. Prezentował on

nader świeckie i utylitarne podejście do życia, wskazując jako jego cel hedonistyczną formułę szczęścia i możliwość jego realizacji dzięki zdrowiu, wykształceniu, względnemu dobrobytowi i właściwym władzom. Kwestię „odpowiednich" władz rozstrzygano w owym katechizmie w duchu idei liberalnych, postulując stosowanie przez rządzących zasady egalitaryzmu, legitymizacji władzy, jej ograniczonego charakteru oraz szanowanie licznych wolności obywateli. Dokument ten, nazywany „zgubną ulotką" lub „demagogicznym produktem rewolucyjnych oddziałów włoskich uciekinierów w Paryżu", był zwalczany przez oficjalne władze Dalmacji i potępiany przez doradców dworu austriackiego.

Spośród indywidualnych wypowiedzi mieszkańców regionu na uwagę zasługują przynajmniej trzy. Narodową żarliwością wyróżniają się teksty, których autorem był Medo Pucić (1821–1888), uczestnik południowosłowiańskich ruchów o profilu narodowo-liberalnym, wykształcony w Wenecji i Padwie, gdzie zapoznał się z ideami *risorgimenta*, i w Wiedniu, gdzie z kolei zetknął się poglądami slawisty Jána Kollára. W tekście z 1849 roku, pierwotnie wydanym po włosku – *Formiamo noi una nazione?*, ten zwolennik zjednoczenia Dalmacji z Chorwacją upomina się o wspólną historię całej swojej nacji, podkreśla też, że narodowość jest ściśle powiązana z kwestią wolności, a ta nie może zaistnieć bez możliwości realizacji naturalnych praw, w tym gwarancji zewnętrznej suwerenności i wewnętrznych swobód obywatelskich.

W podobnym duchu wypowiadał się Natko Nodilo (1834–1912), jeden z przywódców Partii Narodowej w Dalmacji i redaktor pisma „Il Nazionale" wydawanego pod jej auspicjami. W pierwszym numerze periodyku, który ukazał się 1 marca 1862 roku, nakreślił program chorwackiej polityki narodowej w Dalmacji, postulując połączenie regionu z Chorwacją, wolność całej ojczyzny oraz uwydatniając polityczną i prawną równość obywateli bez względu na ich status społeczny.

Interesujący w kontekście innych wypowiedzi na temat liberalizmu jest tekst *Liberali* opublikowany w 1866 roku na łamach czasopisma „Il Dalmata", skierowany do działaczy Partii Narodowej przez zwolenników autonomii Dalmacji, czyli niewłączania jej ani do części węgierskiej, ani austriackiej monarchii Habsburgów. Pojęcie „liberałowie" zostaje w nim określone mianem „świętego słowa", które jako przywilej należałoby odnosić wyłącznie do prawdziwych patriotów. Tymczasem, jak twierdzą autorzy artykułu, stało się modnym wyrazem, za którym kryje się egoizm, osobiste ambicje i interesy, oraz „biletem" umożliwiającym wejście do kongregacji męczenników. Dalej w tekście wskazano cechy, które winien mieć prawdziwy liberał (uczciwość, tolerancja, wielkoduszność, odwaga, wierność własnym przekonaniom) i załączono przesłanie, aby czytelnicy sami rozsądzili, kto w kraju ma prawo nosić to miano. Jest to jedno z niewielu pisemnych świadectw tamtych czasów, w którym pojawia się samo pojęcie liberalizmu, w większości tekstów występujących w *Chrestomatiach…* Cipeka i Vrandečicia zastępowane jednak metonimiami odnoszącymi się do treści, jakie ono implikuje, albo raczej – jakie przydają mu chorwaccy autorzy.

Jak wskazują badacze, na przełomie XIX i XX stulecia pojawił się nowy, bardziej agresywny typ liberalizmu, którego nosicielami byli młodzi, najczęściej studenci europejskich uczelni. Ich idee można uznać za kompilację prądów środowisk uniwersyteckich, m.in. z Pragi (ceniono zwłaszcza myśli Tomáša Masaryka), i rodzimej proweniencji. Miroslav Krleža, który komentował kwestię chorwackiego liberalizmu m.in. w 1953 roku w artykule *O nekim problemima enciklopedije* („Republika" 1953, br. 2–3), uważał, że pojawił się on na lokalnym gruncie dopiero wraz ze wspomnianą grupą, która zorganizowała się w formację o nazwie Napredna omladina (od 1904 roku Hrvatska napredna stranka, a od 1905 roku część politycznego sojuszu Hrvatsko-srpska koalicija). Uznawał, że pod wpływem m.in. Węgrów liberalna myśl w Chorwacji manifestowała się jako dążenie do wolności w sferze twórczości artystycznej. Zaznaczał jednak także, że poza „dekadenckim kosmpolityzmem", odrzucaniem materializmu i przeciwstawianiem się ideom socjalizmu, cechą ówczesnego chorwackiego liberalizmu był zdecydowany antyklerykalizm.

Na początku wieku XX metonimią terminu liberalizm pozostawało pojęcie wolności, ale znacznie częściej mówiło się i pisało o wolności indywidualnej. Wobec rozwoju militaryzmu w Europie i nasilenia się ksenofobicznego nacjonalizmu także w obrębie społeczeństwa chorwackiego (zwłaszcza wśród przedstawicieli Czystej Partii Prawa – Čista stranka prava, powstałej w latach 90. XIX wieku i od nazwiska jej przywódcy Josipa Franka nazywanych frankowcami oraz w kręgach klerykalnych Kościoła, wśród członków Chorwackiego Ruchu Katolickiego – Hrvatski katolički pokret, któremu przewodził biskup Anton Mahnič, jak i w środowisku skupionym wokół periodyków „Hrvatstvo" i „Hrvatska straža") pisarz i publicysta Antun Gustav Matoš (1873–1914) opowiada się w artykule *Ad zvecanum monachum* („Suvremenik", VII, 1912, br. 4, 5, 6) za liberalizmem definiowanym jako tolerancja, wolność myślenia i szacunek wobec cudzych poglądów, odrzucając propagowane przez pismo „Hrvatska straža" stanowisko, że liberalizm to prąd antyreligijny. Matoš odcina się tym samym także od zapatrywań wspomnianych radykalnych wyznawców ideologii liberalnej w Chorwacji, czyli działaczy obozu Hrvatska napredna stranka (Chorwacka Partia Postępowa) z Ivanem Lorkoviciem na czele, których charakteryzował m.in. agresywny antykatolicyzm. W eseju *Ljudi i ljudi* opublikowanym w 1912 roku w piśmie „Obzor" (LIII, br. 212) pisze z kolei o tym, że pomyślność krajów, takich jak Anglia i Francja, jest wynikiem wolności jednostek w zakresie ich indywidualnego rozwoju, i prorokuje, że gdyby Rosja zapewniła swoim mieszkańcom podobny jego zakres, rosyjski geniusz przewodziłby ludzkości. Akcentuje również, że ukształtowanie się najbardziej wartościowej jednostki możliwe jest wyłącznie w systemie demokratycznym, którego zasadą jest wolność. Ten ostatni wątek – w tekście *Hrvatska misao* wydanym w 1907 roku w periodyku „Hrvatsko prawo" (XIII, br. 2621) – wplata w kontekst lokalnej sytuacji, sygnalizując, że Chorwacja jako taka nie jest realnością, pozostaje ideałem do realizacji, etyczną myślą na temat wyzwolenia. Patriotyzm uważa za najbardziej realistyczną formę altruizmu. Żyjąc dla narodu, dla innego, dla

ludzkości, jednostka – jak twierdzi – czyni zadość własnej indywidualności. Za francuskim politykiem, dziennikarzem, pisarzem Maurice'em Barrèsem tworzącym w nurcie literackiego nacjonalizmu, powtarza, że najlepsza część naszego „ja" to wszystkie nieświadome elementy duszy (jak dziedzictwo i atawizm chorwackiej krwi, wpływ kraju, klimatu przeszłości – dodaje od siebie), które można nazwać ojczyzną. Mając to na uwadze, uznaje, że etyka patriotyzmu jest jedyną moralną formą niwelującą kontrasty altruizmu i egoizmu, jedyną podstawą dającą pozytywny kolektywny cel całemu narodowi i czyniącą z narodu całość, osobę, na wzór Francji Jules'a Micheleta. Propaguje zatem dojrzały liberalizm zorientowany na kategorię narodu – powiązany z wolnomyślicielstwem i niemający związku z szowinizmem.

Warte uwagi są również artykuły Stjepana Radicia (1871–1928) *Liberalizam* i *Demokratizam*, opublikowane w 1902 roku w czasopiśmie „Obzor" (br. 278 i 281). Jako jeden z niewielu autorów podjął on wprost próbę zdefiniowania tytułowych pojęć. Co więcej, w przypadku liberalizmu zasygnalizował źródła swojej myśli – książkę *Libéralisme* z 1902 roku francuskiego pisarza i krytyka literackiego Émile'a Faugeta. W artykule Radić wychodzi od błędnego i upraszczającego pojmowania tej idei w Chorwacji i nieuzasadnionego etykietowania tym pojęciem własnej działalności przez Partię Narodową. Sytuacja ta prowokuje go do szerszej refleksji nad zagadnieniem, przeprowadzonej przy wykorzystaniu rozpoznań niezbyt cenionych przez Chorwatów poglądów Faugeta. Jak akcentuje Radić, Francuz rozumie liberalizm głębiej aniżeli przeciwnicy klerykalizmu, jednego z głównych przeciwstawnych nurtów. Autor ów wychodzi od tego, że istota zjawiska leży w odpowiedzi na pytanie o to, jak głęboko państwo może ingerować w życie jednostki, w jej indywidualną sferę, jeśli wziąć pod uwagę, że spełnia ono wobec niej funkcje opiekuńcze i w związku z tym może oczekiwać poświęceń. Konstatuje, że prawa państwa kończą się tam, gdzie mowa o prawach jednostki – wolności słowa, stowarzyszania się, druku, kształcenia, wyborów i wolności w zakresie sądownictwa. Jak relacjonuje za Francuzem Radić, kraje nieszanujące tych praw skazane są na upadek, albowiem tworzy się w nich antagonizm między sztucznie podtrzymywaną władzą państwową a jednostką oraz między klasą chronioną a szerokimi masami. Wolność nazwana zostaje zasadą umożliwiającą postęp, podtrzymującą trwanie cywilizacji i warunkującą człowieczeństwo, a postulat włączenia tych zasad jako własnych w program każdej partii dążącej do polepszenia sytuacji własnego narodu – jej obowiązkiem. Oczywistość i prawdziwość tych ustaleń dla Radicia pozostaje bezsporna, dlatego też boleje nad brakiem większości wymienionych wolności w Chorwacji i posługiwaniem się lokalnych elit czczymi frazami uderzającymi w klerykalizm. W artykule *Demokratizam* dodaje, że liberalizm warunkuje dobrze pojęty nacjonalizm (musi być weń wpisany) i można go uznać za teoretyczne opracowanie praktycznego demokratyzmu. Ten zaś zasadza się na idei o wspólnie podejmowanej przez członków społeczności decyzji odnośnie osób sprawujących rządy w imieniu całej grupy.

Bogaty w odniesienia do myśli europejskiej jest również artykuł prawnika, politologa i polityka Ladislava Policia (1824–1927) *O razvoju demokratske misli* opublikowany w 1918 roku w czasopiśmie „Mjesečnik Pravničkog društva". Polić, podejmując szeroko komentowaną w kontekście liberalizmu teorię umowy społecznej (czyli przekonania, że społeczeństwo i państwo powstały w wyniku dobrowolnego łączenia się jednostek), rozpowszechnianą przez szkołę prawa natury (wskazuje, że początki tej teorii znajdują się u Hugona Grocjusza i Johannesa Althusiusa, że dopracował ją Thomas Hobbes, a do szkół weszła dzięki opracowaniu Samuela von Pufendorfa), zarysowuje konsekwencje, jakie wywołała. Zwraca uwagę, że przyczyniła się do „zrujnowania" starego świata i budowy nowego, w którym nie władca nadaje prawa narodowi, ale ten sam je stanowi, przejmując funkcje ustawodawcze, nadrzędne nad wykonawczymi i sądowniczymi – jak podaje za francuskim duchownym katolickim Emmanuelem-Josephem Sieyèsem. Ponadto odnosząc się do myśli Johanna Gottlieba Fichtego, akcentuje, iż unaoczniła ona prawo jednostek do występowania z niezadowalających je organizmów państwowych i zrzeszania się w ramach innych. Tym samym wykazane zostało, że „zasada narodowości" jest naturalnym prawem do wolności i równości przeniesionym z jednostki na nację. Dalej Polić przechodzi do omówienia relacji jednostki względem władzy państwowej, w której ta powinna uczestniczyć. Wydaje się, że szczegółowa analiza instytucji nowoczesnego państwa (powołuje się tu m.in. na Locke'a, Hobbesa, Rousseau, Benthama) i przedkładanie wszelkich za i przeciw jego trwaniu de facto prowadzą go do afirmacji myśli demokratycznej jako jednej z najsilniejszych idei w historii ludzkości bez względu na jej lokalne deformacje.

Jak wskazują sami Chorwaci, w XX wieku sytuacja polityczna kraju, który od 1929 do 1990 roku poddany był „dyktatorskim rządom" (monarchistyczna władza Królestwa Jugosławii – Kraljevina Jugoslavije, totalitarna dyktatura ustaszowska w Niezależnym Państwie Chorwackim – Nezavisna država Hrvatska w czasie drugiej wojny światowej, komunistyczny reżim Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii – Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija), nie sprzyjała promowaniu myśli liberalnych, choć kolejne reżimy próbowały się do nich odwoływać (np. Josip Broz Tito w tekście *Komunisti i katolici* z 1936 roku usiłował skłonić środowiska katolickie do opowiedzenia się po stronie komunistów jako opcji gwarantującej wolność, spokój, postęp oraz demokrację, a przeciwstawianej faszystom oraz wizji kolejnej wojny). Generalnie jednak głosy Chorwatów w tym długim okresie, m.in. Ivana Meštrovicia (1883–1962) i Bogdana Radicy (1904–1993), są wyrazem świadomości kryzysu demokratyczno-liberalnych wartości w Europie i braku akceptacji dla tego, co się działo w kraju „wolności" spod znaku Tity. Powrót do tradycji liberalnych przypada dopiero na ostatnie dziesięciolecie XX wieku. W 1989 roku powstaje pierwsza partia opozycyjna w socjalistycznej Chorwacji – Chorwacki Związek Społeczno-Liberalny – Hrvatski socijalno-liberalni savez (z czasem Chorwacka Partia Społeczno-Liberalna – Hrvatska socijalno-liberalna stranka – HSLS). Ugrupowanie to wystartowało w wyborach w 1990 roku, brało udział

we władzy w latach 1991–1992, a w kolejnych było partią opozycyjną. Problemy wewnątrz stronnictwa w 1998 roku spowodowały wyłonienie się z niego dwóch partii (Partii Liberalnej – Liberalna stranka i Partii Liberalnych Demokratów – Stranka liberalnih demokrata).

Czołowym przedstawicielem chorwackiej myśli liberalnej w ostatnich latach XX wieku był założyciel i pierwszy przywódca Partii Liberalnej Vlado Gotovac (1930–2000), który w wystąpieniu z 1990 roku o znaczącym tytule *Povratak pojedincu* (Powrót do jednostki ludzkiej) negatywnie odniósł się do marksistowskiego kolektywizmu, wysuwając kwestię znaczenia indywiduum jako podstawy i jedynej konkretnej miary ludzkiej wolności, oraz wskazując, że wolność decydowania człowieka i wolność jego działania jest warunkiem naturalnej dynamiki społecznej, zatracanej w każdym kolektywnym systemie. Gotovac pisał wprost: „Liberalnie – w ramach europejskiej tradycji znaczy, że jednostce dajemy maksymalną wolność inicjatywy, że jej gwarantujemy tę społeczną atmosferę, w której może do końca zrealizować swoje możliwości".

Zarysowana tu linia myślenia o liberalizmie, czy raczej kompleksie wartości z nim powiązanych, prezentowana przez chorwackich badaczy i sugerująca wyłącznie apologetyczny stosunek Chorwatów do zagadnienia nie wyczerpuje tematu. Artykuły pojawiające się w lokalnej prasie w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku są najczęściej świadectwem jeśli nie całkowitej dezaprobaty dla idei, to przynajmniej wyrazem braku wiary w jej sensowną aplikację na rodzimym gruncie. Tendencję taką wykazuje m.in. Ljudevit Vukotinović w artykule *Bez mlina neima melje* wydrukowanym w 1842 roku w gazecie „Ilirske narodne novine", gdzie akcentuje, że liberalizm na gruncie chorwackim albo jest źle rozumiany jako rozpasanie, bezprawie i anarchia i kojarzony z fanatykami, którzy przyznają wszelkie wolności każdemu, nie zważając na nic, albo w ogóle nie znajduje zrozumienia i jest odrzucany. Sam autor jest daleki, jak zaznacza, od naśladowania Anglii, Francji czy Ameryki, opowiada się za własną społeczno-ustrojową drogą Chorwatów, za stopniowym reformowaniem życia politycznego, wczuciem się w charakter narodu. Ten kierunek myślenia kontynuowany jest w piśmie „Narodne novine" (do 1843 roku „Ilirske narodne novine"; w kolejnych dziesięcioleciach czasopismo kilkakrotnie zmienia nazwę) publikującym wszystkie oficjalne akty ówczesnych władz i przygotowywanym przez zwolenników szukania rozwiązań dla kraju w obrębie istniejących struktur państwowych. Powtarza się tu zatem wątek liberalizmu jako anarchizmu, który doprowadzi samozwańczych liberałów do wprowadzenia terroryzmu, a następnie despotyzmu. O zwolennikach tego prądu myśli się jako o „bezwolnych antagonistach", tych, którzy „wdychają ducha paryżan" i którzy „pijanym i nieoświeconym umysłem" wiodą naród na drogę wykorzenienia i strat. Propaguje się natomiast: „ludzki liberalizm, który ukierunkuje naród na szczęście i błogostan" (1849, br. 202). W 1885 roku padają słowa, że prąd źle rozumianego liberalizmu dotarł do Chorwacji i podkopuje każdy autorytet (LI, 1855, br. 104), a w 1888 roku ogłasza się, że liberalizm upadł w kwestiach światopoglądowych, i zarysowuje linię myślenia o nim jako

tożsamym z żydowskim kapitalizmem. Wynarodowieni Żydzi stają się opozycją dla konserwatystów opowiadających się za chrześcijańskim państwem. Antysemityzm zostaje uznany za kwestię kulturową, za pożądaną cechę każdego konserwatysty (LIV, 1888, br. 246).

Linia myślenia oscylująca wokół haseł „liberalizm – kapitalizm – żydostwo" eksploatowana jest na początku wieku XX aż do lat 30. przez periodyk „Pučki prijatelj", będący bodaj najbardziej zagorzałym przeciwnikiem liberalizmu na gruncie chorwackim. Ten wychodzący na wyspie Krk, w Pazinie i Trieście organ Chorwackiego Ruchu Katolickiego w Istrii o orientacji chrześcijańsko-społecznej, założony przez biskupa Antona Mahniča, celował w wynajdowaniu najbardziej obraźliwych określeń dla omawianej ideologii. Pisano o liberalizmie jako: „sojuszniku wielkiego kapitału, żydostwa i lichwiarstwa", „nieprzyjacielu Boga i Kościoła", „tłamsicielu chłopstwa" działającym na rzecz jego zniszczenia, a o liberałach jako „postępowcach" i „wolnomyślicielach" (wyrazy te miały pejoratywny wydźwięk), których zadaniem jest wypędzić wiarę katolicką, oskarżano ich o masoństwo, utożsamiano z kanaliami i rozbójnikami; sięgając po wieloznaczne w chorwackim słowo „barabasz", zarzucano im, że nazywają chłopów głupcami i psują naród, odciągając go od doskonałości i oczywistego celu (m.in.: „Pučki prijatelj", VIII, 1907, br. 14; „Pučki prijatelj", IX, 1908, br. 15; „Pučki prijatelj", X, 1909, br. 11; „Pučki prijatelj", XXVII, 1926, br. 20; „Pučki prijatelj", XXVIII, 1928, br. 7). W 1907 roku po przegranej partii liberalnej w Austrii na pierwszej stronie w tytule artykułu z satysfakcją ogłaszano *Seljačka je mora pala!*. W ostatniej części tego tekstu, noszącej znaczący podtytuł *Pjevajmo Bogu slavu*, informowano także o przegranej w Istrii włoskiej partii liberalnej i przejęciu rządów przez „chrześcijańskich demokratów", interpretując wyniki wyborów państwowych i lokalnych jako narodowe zwycięstwo Chorwatów. W zasadzie dowolny temat – polityka agrarna, wykład na uniwersytecie czy sytuacja chłopstwa we Francji – prowadził do jednej konstatacji: „Jak widzicie, każdy szanujący się chłop musi być duszą i ciałem przeciwko liberałom, ponieważ są oni przyczyną tego, że kapitalizm spija krew z chłopa" („Pučki prijatelj", IX, 1908, br. 21).

Dużą wstrzemięźliwość względem „zachodnich nowinek" daje się wyczytać także z wybranych artykułów pojawiających się w czasopiśmie przeznaczonym dla kobiet „Hrvatica". W 1940 roku, pisząc o wykładzie Marii Kumičić (1863–1945), żony pisarza i polityka Eugena Kumičicia (1850–1904) i założycielki towarzystwa „Hrvatska žena", powtarza się jej słowa o tym, że we wczesnej młodości nie słyszała słów, takich jak liberalizm, naturalizm, komunizm, materializm, radykalizm czy socjalizm i żyła szczęśliwie z Bożym błogosławieństwem. Artykuł kończy konstatacja, że wykładowczyni apeluje do chorwackich kobiet, by lekkomyślnie nie przyjmowały nośnych haseł, które zatruwają ludzką świadomość i duszę („Hrvatica", II, 1940, br. 2).

Znacznie bardziej wyważony ton pojawił się w obszernej rozprawie z początku XX wieku w periodyku „Dom i sviet" (w wielu częściach) pod nagłówkiem *Nove misli sadašnjosti*. W serii tej w numerze 20. z 1903 roku ukazał się

artykuł *Borba liberalstva za slobodu i jednakost*, gdzie odnotowuje się pierwotnie pozytywny aspekt liberalizmu rozumianego jako wolnomyślicielstwo, era indywidualizmu, wyniesienia człowieka i jego praw na pierwszy plan. Paradoks polega jednak na tym, że nie stał się on podmiotem przyznawanych praw i wolności, lecz wyłącznie jest nim człowiek jako właściciel, jako ten, który posiada. De facto nie człowiek, ale majątek stanął w centrum, co doprowadziło do powiązania liberalizmu z „okrutnym materializmem". Jako przyczynę takiego stanu rzeczy, wypaczenia wzniosłych ideałów podaje się niegotowość społeczeństwa do rozporządzania tak wieloma wolnościami. Pointa tekstu nie dotyczy już bezpośrednio liberalizmu – ścieżka jego niewłaściwej adaptacji staje się przyczynkiem do postawienia pytania na temat socjalizmu i szans jego przyszłego sukcesu.

Reasumując, trzeba zaznaczyć, że refleksja Chorwatów na temat liberalizmu realizuje się na dwóch poziomach. Z jednej strony mamy na przestrzeni dwóch wieków podmioty i grupy, które w kontekście swoich czasów ustosunkowują się do idei, z drugiej – obszerny dyskurs naukowy (i mniej tutaj wyeksponowany społeczno-polityczny), kreowany współcześnie przez przedstawicieli istniejącego już państwa narodowego. Te ostatnie formacje, wyznaczające kierunek myślenia na temat historycznego liberalizmu w Chorwacji, przedstawiają go jako ruch polityczny dążący do wyzwolenia narodu i ukonstytuowania się chorwackiego państwa. Wobec stosunkowo niewielu wypowiedzi z XIX i XX wieku, w których pojawia się samo kluczowe słowo, do kanonu tekstów poświęconych liberalizmowi przyporządkowuje się często te, których autorzy posługują się jego metonimicznym zamiennikiem, czyli pojęciem wolności, najczęściej rozumianej kolektywistycznie. Na podstawie narodowo usankcjonowanej antologii tekstów, które się przedkłada jako „reprezentatywne", daje się zauważyć, że Chorwaci pojęcie liberalizmu utożsamiają (nie zawsze świadomie) z nacjonalizmem proweniencji niemieckiej, tj. z doktryną niemieckich filozofów idealizmu – Fichtego, Scheleiermachera i Herdera, którzy zaadaptowali zasadę Kanta o indywidualnym samookreśleniu i przeformułowali ją w kolektywną zasadę narodowego samookreślenia. Podstawy tej doktryny zostały szybko przyjęte i uznane za oczywiste nie tylko przez Chorwatów. Na polu realnych działań pobudką i wzorem pozostawali dla nich Włosi, zwłaszcza w okresie *risorgimenta*, a także Czesi (pod koniec XIX i na początku XX wieku, kiedy studiowano na czeskich uczelniach). Zauważalna w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku skłonność wybranych autorów i działaczy do liberalizmu o nachyleniu bardziej indywidualnym zdaje się wynikać z ich osobistych kontaktów z kulturą francuską.

Poza tą „oficjalną" linią apologetyzującą stosunek Chorwatów do liberalizmu pozostają głosy jednostek wypowiadających się na temat idei z dezaprobatą. Tutaj kierunek myśli wyznaczają dwie linie. Historycznie pierwsza (połowa XIX wieku) i najpewniej bardziej lokalna, bo wynikająca z politycznego położenia kraju (zależność od zewnętrznych mocarstw powiązana z postulatem kroczenia ewolucyjną drogą do wolności w ramach istniejących niechorwackich

struktur), jest ta, która, wychodząc od liberalizmu, wskazuje na irracjonalne dezyderaty wolności dla wszystkich w różnych sferach, a dalej na bezprawie i anarchizm. Nieco tylko późniejsza (koniec XIX wieku) i – jak się wydaje – internacjonalna jest ta, która liberalizm wiąże z kapitalizmem, a kapitał z Żydami, co skutkuje rozpowszechnianiem także idei antysemickich.

Ganza Aras T., *Liberalizam u Hrvata*, „Politička misao", XXXI, 1994, br. 3, s. 5–19; *Hrestomatija liberalnih ideja. Liberalna misao u Hrvatskoj II*, ur. T. Cipek, J. Vrandečić, Zagreb 2015; *Programski dokumenti hrvatskih političkih stranaka i skupina 1842.–1914.*, ur. T. Cipek, S. Matković, Zagreb 2006.

Anna Boguska

LIBERALIZM
(Czarnogóra)

Idea liberalizmu (*liberalizam*) w rozumieniu zachodnioeuropejskim w Czarnogórze pojawiła się z dużym opóźnieniem (zwłaszcza w stosunku do sąsiedniej Serbii), gdyż dopiero w drugiej połowie XX wieku. Zadecydowały o tym przede wszystkim warunki społeczno-polityczne i kulturowe, które przyczyniły się do znacznej izolacji i zacofania kraju. Choć ideały kojarzone i związane z liberalizmem obecne były na tych ziemiach wcześniej, to jednak nie zostały wyrażone jako spójna filozofia i ideologia polityczno-ekonomiczna. Za liberalne w swojej istocie uznaje się funkcjonujące w świadomości Czarnogórców ideały wolności (przede wszystkim w kontekście wspólnotowym), potwierdzane następnie w walkach o niezależność. Można je interpretować jako przejaw liberalnej tradycji wolnościowej, lecz pozbawionej charakterystycznego dla niej indywidualizmu i demokratyzmu, opartej na ustroju monarchicznym.

Mimo że liberalizm jako spójna zachodnioeuropejska ideologia polityczna i ekonomiczna zaistniał w Czarnogórze dopiero w latach 90. XX wieku, ma on – jak zauważa współcześnie Veselin Vukotić (ur. 1949), pionier rodzimego liberalizmu ekonomicznego – „bardzo widoczne i silne korzenie". Czarnogórska specyfika polityczna, ekonomiczna, społeczna i kulturalna wykształciła na płaszczyźnie (kluczowej dla tożsamości narodu) wolności i niezależności namiastki zachodnioeuropejskich idei liberalnych. Najważniejszymi z nich okazały się niczym nieskrępowana przedsiębiorczość i indywidualna inicjatywa jednostki (biznes), będące przejawem typowej dla Czarnogórców „filozofii tworzenia". Te właśnie umiejętności – zdaniem badacza – zapewniły dynastii Petroviciów silną pozycję ekonomiczną (sprzedaż soli) i w konsekwencji polityczną, a jednemu z czarnogórskich bohaterów, wojewodzie pivskiemu Lazarowi Sočicy (1838–1910) umożliwiły zorganizowanie buntu przeciw królowi Nikoli I

(1841–1921), od którego (a właściwie od reprezentowanego przez niego państwa) stał się ekonomicznie niezależny (V. Vukotić, *Država i liberalizam*, 2006).

Już na przełomie XVIII i XIX wieku w obrębie myśli politycznej Czarnogórców (w której mieszają się wówczas jeszcze średniowieczne relikty z nowoczesnymi ideami pochodzenia zachodnioeuropejskiego) zaznaczyły swoją obecność – oprócz idei prawa naturalnego i umowy społecznej, politycznego pragmatyzmu, oświecenia (→ oświecenie) i nowoczesnego konstytucjonalizmu – także idee określane powszechnie jako liberalne: idea praw i wolności obywatelskich (w tym równouprawnienia) oraz kwestia państwa i rządów prawa.

W Czarnogórze szczególnie istotne znaczenie zyskała bardziej zauważalna niż w innych krajach europejskich (i ważna na tle rozwoju absolutyzmu czarnogórskiego władyki) kwestia rozdziału władzy świeckiej i duchownej. Najpełniej została wyrażona w książce *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774), autorstwa prawdopodobnie ukrywającego się pod żeńskim imieniem Kateriny Radonjić (1700–?) gubernatora Jovana Radonjicia (1748–1803). Tekst zawiera gruntowną krytykę wpływu duchowieństwa na władzę państwową. Autorka wychodzi z założenia, że „władza znajduje się w niesprawnych rękach" i że żadna decyzja nie może zapaść, jeśli wcześniej nie wykaże się, że nie jest na szkodę duchowieństwa (co uważa za efekt zacofania i ciemnoty). W konsekwencji „nikt nie dba o korzyść wspólną", tylko o własne dobro. Jako rozwiązanie proponuje zmianę sposobu zarządzania państwem, wzorowanie się na przykładzie innych narodów europejskich i zapobieganie ingerencji duchowieństwa w sprawy państwowe. Postuluje również, że „naród powinien poznać swoje prawa i obowiązki, które mu przypadają z mocy prawa", a prawo musi być proste, jasne i zrozumiałe, natomiast obywatel powinien zrozumieć, że jego zależność od władzy wpływa także na odpowiednie relacje między wspólnotą a jednostką.

Idea równości wobec prawa (niezależnie od pochodzenia, wiary i zawodu) – jako jeden z najważniejszych postulatów liberalizmu europejskiego – pojawiła się w Czarnogórze właściwie w tym samym czasie co w pozostałej części kontynentu. Już rok po słynnej francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (1789), a więc w 1790 roku, w jednym ze swoich listów Petar I Petrović Njegoš (1747–1830) postulował trzy liberalne w duchu zasady: wolność wszystkich obywateli i przybyszów („w wolny kraj wstąpiwszy, niezależnie od rodu i plemienia, musi być wolny i takim jest"), solidarność z uchodźcami politycznymi („drzwi wolności… każdemu, kto jej szuka, są otworzone…, ponieważ jeśli tak nie zrobimy, wtedy sami nie będziemy wolni"), gwarancja dla uchodźcy, że nie zostanie deportowany (Petar I Petrović Njegoš, *Djela*, 2001). W myśli politycznej Petara I (będącej kompleksem teologiczno-filozoficznych elementów z treściami sekularnymi) wyróżniają się także kwestie wolności, narodowej niezależności, rządów prawa i problem podziału władzy. Wolność jest dla niego fundamentem ludzkiego istnienia, a także punktem wyjścia planowanych zmian w Czarnogórze. Za najważniejszy problem uznaje jednak brak ludzi, „którzy wiedzą, czym jest wolność, i którzy starają się, by jej nie stracić" (Petar I Petrović Njegoš, *Poslanice*, 1973). Idea wolności w jego koncepcji

wynika ze splotu tradycyjnych zasad i nowoczesnych zamierzeń, które najlepiej widoczne są w tekście *Nacrt ugovora (konvencije) o prihvatanju pokroviteljstva Austrije nad Crnom Gorom* (1779). Opowiada się w nim za mądrym prawodawstwem, które reguluje prawa i obowiązki obywateli w państwie. Ideowo dokument ten koresponduje z heglowską ideą o państwie jako najwyższej formie realizacji wolności (*Država i politika*, prired. A. Krešić, 1968). Ta sama idea pojawiła się także w jego projekcie reorganizacji centralnych organów władzy, będącym kombinacją idei władzy mieszanej Polibiusza, średniowiecznej koncepcji „symfonii", trójpodziału władzy Monteskiusza (choć ta zasada nie była zrealizowana w całości – władza sądownicza nie została bowiem oddzielona od wykonawczej), a także zasada większościowego decydowania Johna Locke'a (1632–1704).

Idea „prawa panującego nad wszystkim" Petara I (*Poslanice*) stała u podstaw zbioru praw *Zakonik opšči crnogorski i brdski* (1798), w którym znajduje się zapis, że naród nie może dostąpić spełnienia, jeśli nie ma „praworządnego sądownictwa" i „dobrego ustawodawstwa" (*Crnogorski zakonici 1796–1916*, 1998). Fundamentem tych zamierzeń jest liberalna w swej istocie eliminacja każdego rodzaju samowoli, srogiego karania za każdy przejaw „zemsty krwi", ochrona majątku i swoboda handlu, a także równość wobec prawa.

Kluczowa dla liberalizmu idea wolności jest głównym tematem politycznej myśli Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), a w jego stosunku do kwestii wolności wyznania manifestuje się specyficzne rozumienie polityki (→ polityka) zarządzania państwem. Mimo pozycji, jaką zajmował, i silnej wiary opowiadał się za skrajnie liberalną postacią religii. Głosił apoteozę wolności wyboru wiary i sposobu jej przeżywania (np. w dialogu Vuka Mićunovicia i Popa Mića w poemacie *Gorski vijenac*, 1847), co korespondowało z najbardziej prowolnościowymi ideami i hasłami obywatelskimi w ówczesnym świecie, m.in. wolnością wyznania w koncepcji Woltera (1694–1778) czy Thomasa Jeffersona (1743–1826). Njegoša pojmowanie konstytucjonalizmu, rządów prawa i wolności obywatelskich znalazły wyraz w projekcie dokumentu *Zakon otečestva* (1833). Artykuł I gwarantował każdemu mieszkańcowi Czarnogóry i cudzoziemcowi przebywającemu na jej terytorium poszanowanie godności, życia i majątku (którego nie można mu zabrać bez orzeczenia sądu), natomiast artykuł XVIII stanowił, że „każdy naród, który zacznie się organizować, najpierw powinien stworzyć dla siebie prawa, według których powinien się rządzić i być sądzony" (*Crnogorski zakonici 1796–1916*, 1998).

Ideę rozdziału władzy państwowej od duchownej podtrzymywał także Danilo I Petrović (1826–1860). W komunikacie Czarnogórskiego Senatu do władz rosyjskich wyjaśniającym tę kwestię pojawiły się argumenty, że dwie funkcje w jednych rękach nie sprawdzają się w czasach coraz bardziej „oświeconej" Czarnogóry, która potrzebuje „mądrej i dobrej władzy" (*Crnogorski zakonici 1796–1916*, 1998). Promuje także potrzebę sekularyzacji (→ sekularyzacja) władzy, którą de facto jako pierwszy zalegalizował. *Zbornik knjaza Danila* (1855) wprowadzał natomiast liberalny pakiet swobód: równouprawnienie

(niezależnie od pochodzenia i wyznania), ochronę praw i wolności obywatelskich, życia i majątku.

Z ducha liberalizmu wyrósł również słynny *Opšti imovinski zakonik za Knjaževinu Crnu Goru* (1888) prawnika z Dalmacji i wykładowcy prawa w Odessie Valtazara Bogišicia (1834–1908). Zbiór ten powstał jako synteza czarnogórskiego prawa obyczajowego i ówczesnych osiągnięć europejskich w dziedzinie prawa. Równość obywateli w sferze własności i ochrona indywidualnego majątku („Majątek każdego obywatela jest święty i nienaruszalny") zadowala najważniejsze postulaty ówczesnego liberalizmu zachodnioeuropejskiego. Swoboda w dysponowaniu majątkiem wzmocniona została zapewnieniem, że „fizyczne i duchowe różnice pomiędzy ludźmi nie naruszają wolności posiadania i w ogóle prawa majątkowego, ponieważ wolność ta jest jednakowa i dla mężczyzn, i dla kobiet, a także dla starych i młodych, dla zdrowych i chorych".

O ochronę praw politycznych, narodowych i religijnych obywateli Czarnogóry na nowo wyzwolonych terenach zabiegał także książę Nikola I Petrović Njegoš (1841–1921). Szczególne znaczenie w jego polityce miało równouprawnienie muzułmanów, o czym przekonywał w mowie do mieszkańców Podgoricy po wejściu do miasta oddziałów czarnogórskich w 1879 roku: „Wszyscy będziecie doświadczać równej i tej samej miłości mojej, równych i tych samych praw stanowionych przeze mnie. Każdy jest wolny w swojej wierze, w swoich dobrych obyczajach i w wykonywanej przez siebie pracy" (Nikola I Petrović Njegoš, *Djela*, 2001).

W kategoriach liberalizmu książę Nikola I – mimo że szanował ogromny wkład Rosji w rozwój swojego kraju – postrzegał przejawy rosyjskiej ingerencji w wewnętrzne sprawy Czarnogóry. Walkę o zachowanie dotychczasowych wpływów rosyjskich uważał za „szerzenie liberalizmu w całkowicie patriarchalnym kraju" (tamże). Liberalizm, przeciw któremu występował, rozpoznawał przede wszystkim w działaniach tych, którzy wywołali kryzys w stosunkach czarnogórsko-rosyjskich, czyli w polityce silnego wówczas w Czarnogórze „stronnictwa rosyjskiego".

Na początku XX wieku swoją obecność zaznaczyły procesy modernizacyjne (→ nowoczesność), choć bardziej w sferze deklaracji niż w praktyce. Władze dążyły do wprowadzenia kapitalistycznych stosunków społeczno-ekonomicznych, w tym głównie liberalizacji i zagwarantowania konkurencyjności w sferze gospodarczej, a także do ustanowienia europejskiego konstytucjonalizmu i demokratyzacji życia społeczno-politycznego. Przejawami tej polityki była ustawa o prasie z 1905 roku, która gwarantowała wolność wyrażania przekonań i znosiła cenzurę (*Crnogorski zakonici 1796–1916*, 1998), jak również konstytucja z tego samego roku. Nikola I w liście z 1914 roku twierdził, że powinna być gwarancją wolności, poszanowania majątku i życia wspólnotowego (Nikola I Petrović Njegoš, *Cjelokupna djela*, 1989). Zapewniała wszystkie prawa i swobody obywatelskie – równouprawnienie obywateli, wolność światopoglądu i przekonań, prawną ochronę wyznań, wolność prasy, niezawisłość sądów, bezpłatne i obowiązkowe szkolnictwo podstawowe, zniesienie

kary śmierci (z wyjątkiem przestępstw wobec władzy), wprowadzała też prawa wyborcze.

Liberalne ideały docierały również za pośrednictwem młodzieży czarnogórskiej studiującej w Belgradzie, która skupiała się wokół czasopisma „Crna Gora". Młodzi ludzie prowadzili kampanię mającą na celu obronę praw i wolności, jak również walkę z despotyzmem. O podobne prawa i wolności walczyli w tym czasie także członkowie czarnogórskiej Partii Narodowej (Narodna stranka).

W okresie międzywojennym, kiedy w Czarnogórze nastąpiła pluralizacja życia społeczno-politycznego, powstały pierwsze stronnictwa polityczne, zaczęła się też tworzyć rodzima refleksja o charakterze politycznym, a dominujące znaczenie, większe niż w innych regionach wspólnego państwa (Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców), zyskały idee socjalistyczne (→ socjalizm). Ważną rolę odgrywał wtedy jednak ruch, którego członkowie nazwali siebie Mlada Crna Gora. Ich program dotyczył zachowania i zwiększenia narodowej jedności, wzrostu gospodarczego, społeczno-politycznego i kulturalnego postępu (→ postęp), poprawy zdrowotnych warunków życia ludności (Š. Rastoder, *Političke stranke u Crnoj Gori 1918–1929*, 2000). Wolnościowcy i demokraci związani z tym ruchem występowali przeciw „jakiemukolwiek plemiennemu, historycznemu, wyznaniowemu i regionalnemu zróżnicowaniu", promowali też tezę, że Serbowie, Chorwaci i Słoweńcy tworzą jeden naród (zgodnie z hasłem: jeden naród, jedna wiara, jedna kultura, jedno państwo). W tym samym czasie kwestia narodowa przestała być jedynym problemem w państwie, pojawiła się wówczas także m.in. kwestia demokratyzacji praw i swobód obywatelskich.

Wybory parlamentarne w 1920 roku, które miały potwierdzić kształtowanie się „demokratycznej infrastruktury politycznej" w Czarnogórze, pokazały de facto złożoność sceny politycznej w kraju. Jeszcze niewielką rolę odgrywały stronnictwa będące nosicielami europejskiej myśli liberalnej, jak demokraci (Pavle Čubrović, 1880–1942; Todor Božović, 1884–1925) czy republikanie (Jovan Đonović, 1883–1967). Partia Demokratyczna (Demokratska stranka) podnosiła przede wszystkim kwestie ekonomiczno-społeczne, które uważała za najważniejszy problem Czarnogóry (pod względem gospodarczym Czarnogóra była wówczas – zdaniem jej członków – bardziej zacofana niż za czasów okupacji austriackiej) (Š. Rastoder, *Političke stranke u Crnoj Gori 1918–1929*, 2000).

Wśród czarnogórskich intelektualistów i działaczy z okresu socjalistycznej Jugosławii, w których myśli pojawiają się idee liberalne, należy wymienić przede wszystkim Jovana (Johna) Plamenca (1912–1975), autora teorii społeczeństwa demokratycznego i filozofii demokracji, a także znanego działacza socjalistycznego i pisarza Milovana Đilasa (1911–1995), który w swojej refleksji odnosił się do liberalizmu.

Pierwszy z nich jako długoletni profesor politologii na Uniwersytecie w Oxfordzie zajmował się problematyką z zakresu teorii państwa i demokracji (*Consent, Freedom and Political Obligation*, 1938, *Man & Society. A Critical Examination of Some Important Social & Political Theories from Machiavelli to Marx*, 1968). Demokrację postrzegał jako system polityczny i formę sprawowania władzy,

której istotą są prawa człowieka, w czym uwidaczniał się wpływ włoskiego politologa Giovanniego Sartoriego (1924–2017). W rozważaniach nad problemem państwa początkowo krytykował nowoheglowski model państwa (z przełomu XIX i XX wieku), a potem rozwinął koncepcję państwa liberalno-przedstawicielskiego, bazującego na wyborach bezpośrednich jako przeciwwagę dla leninowskich sowietów (lokalnych rad) i innych form demokracji pośredniej. Uważał także, że pomiędzy liberałami a komunistami istnieje przestrzeń na porozumienie. Marksistowskie idee wolności i demokracji bliskie są – w jego ujęciu – ideom liberalizmu, choć liberałowie nie chcą tego przyznać. Co więcej, w marksizmie dostrzegał „polepszenie idei liberalnych bądź ich zniekształcenie" (*Demokratija i iluzija: ispitivanje izvesnih aspekata moderne demokratske teorije*, 2001).

Jako liberalny demokrata Plamenac najbardziej cenił wolność, gdyż był przekonany, że jest drogą ku demokracji i formą pielęgnowania prawdy. Wolność kształtuje demokratyczną formę władzy, która wyklucza rewolucję (→ rewolucja) i przemoc, natomiast z wolności jednostki wynika legitymizacja demokracji i prawo do jednostkowych wyborów. Umiłowanie wolności uważał za „zakorzenione w odczuciach i nawykach, które są obecne w każdym zakątku świata", a więc nie jest specyfiką europejską (*Čovjek i društvo*, 2006). Najbardziej wartościową formę wolności dostrzegał w swobodzie przekonań, którą uważał za ideę typowo europejską (pochodzącą z XVI i XVII wieku, a więc z okresu reformacji i europejskiego liberalizmu). W odważnych poglądach, i w przeciwieństwie do Francisa Fukuyamy (ur. 1952), nie twierdził, że liberalna demokracja i → kapitalizm – jako niemające alternatyw – będą święcić triumfy na świecie tylko dlatego, że są ideałami, do których trzeba dążyć za wszelką cenę.

Problem liberalizmu polityczno-ekonomicznego i jego miejsca w socjalizmie znalazł także odzwierciedlenie w kluczowej dla ideologii titoizmu (→ titoizm) (w jego wstępnej fazie) myśli Milovana Đilasa. W krytycznej diagnozie sytuacji politycznej w Jugosławii w latach 60. XX wieku zauważał, że dogmaty ideologiczne w poszczególnych krajach komunistycznych skłaniają miejscowe partie do stopniowej zmiany polityki, głównie na skutek presji lokalnych społeczności protestujących przeciw „totalitarnemu irracjonalizmowi, terrorowi i marnotrawstwu". W konsekwencji dochodziło – w jego ujęciu – do znaczących ustępstw i poluzowania systemu (decentralizacja gospodarcza, tolerancja wobec kwestii religijnych i swobody w zakresie życia kulturalnego). Zdaniem Đilasa ustępstwa określane mianem „liberalizacji" są jedynie wynikiem przymusowej sytuacji, w jakiej znalazła się władza obawiająca się utraty kontroli i wpływów. Tak zwana liberalizacja komunizmu jest jednak jego zdaniem nieprecyzyjnym określeniem (wymyślonym i stosowanym w zachodniej prasie) w celu wyjaśnienia odwrotu od dogmatów stalinizmu. Nie ma więc liberalnego komunizmu, gdyż „liberalizm przenika do świadomości komunistów tylko wtedy, gdy nie mają innej możliwości" (*Is Communism Evolving into Democracy*, 1971). W tekście *The Unperfect Society: Beyond the New Class* (1969), mając na uwadze przypadek Jugosławii i politykę Josipa Broza Tity (1892–1980), dodaje, że jedna generacja wystarczyła, by w celu utrzymania władzy rewolucjoniści

posługujący się komunistycznymi ideałami jako „znakiem firmowym" przekształcili się w despotów, a następnie w liberałów.

W zakresie ekonomii czarnogórscy liberałowie najczęściej popierali koncepcję liberalnego socjalizmu lub – rzadziej – leseferyzmu. Pod koniec lat 80. ubiegłego wieku przełomowym wydarzeniem, w dużej mierze przygotowującym teoretyczny grunt pod rozwój liberalizmu ekonomicznego w Czarnogórze, okazała się konferencja w Titogradzie „Miejsce i rola podmiotu gospodarczego (przedsiębiorstwa) w nowych warunkach przedsiębiorczości" (Mjesto i uloga privrednog subjekta (preduzeća) u novim uslovima privređivanja, 1988), na której czarnogórscy ekonomiści – Veselin Vukotić (ur. 1949), Boško Gluščević (1928–1992) – opowiedzieli się za wprowadzeniem gospodarki rynkowej, dając tym samym początek nowej czarnogórskiej myśli ekonomicznej.

Rozpad socjalistycznej Jugosławii (1991) spowodował w Czarnogórze ogromny kryzys społeczno-polityczny, ale stał się także katalizatorem rozwoju tej rodzimej myśli politycznej, dla której bazą były tradycje demokratyczne, humanistyczne (→ humanizm) i liberalne. Propagatorami tych idei, w niewielkim stopniu obecnych w życiu publicznym Czarnogóry, stała się część powstających wówczas instytucji o profilu naukowym i kulturalnym, np. sieć pozarządowych instytucji o charakterze edukacyjnym (różnego typu szkoły demokracji, szkoły praw człowieka i integracji europejskiej). Istotny wkład w nowy obraz krajobrazu polityczno-społecznego wniosły również propozycje parlamentu z lipca 1990 roku, kiedy m.in. wprowadzono ustawy gwarantujące podstawowe prawa i swobody obywatelskie. Potwierdzono tym samym, że wszyscy obywatele Czarnogóry są „równi w prawach i obowiązkach bez względu na narodowość, rasę, płeć, język, wyznanie, przekonania, pochodzenie, wykształcenie, status społeczny" („Službeni list Socijalističke Republike Crne Gore" 1990, br. 23).

Wówczas też powstaje Liberalny Związek Czarnogóry (Liberalni savez Crne Gore), który jako zasadniczy cel obiera uczynienie z niej „pluralistycznego, ekonomicznie wydajnego, praworządnego i demokratycznego państwa". Sposobem na urzeczywistnienie tych zamierzeń jest wprowadzenie liberalnych zasad, wartości i idei: równość wobec prawa, wolność w tworzeniu partii politycznych, pluralizm i demokracja parlamentarna, wolność przekonań, ochrona własności prywatnej, wolny rynek, modernizacja gospodarki na bazie rodzimych i zagranicznych inwestycji, ochrona nauki, pracy i przedsiębiorczości, ale także ochrona tradycji (D. Đurić, V. Koprivica, B. Miličić, *Stranke u Crnoj Gori 1990.*, 1990). Filozofia wolności tego stronnictwa opierała się na dążeniu do niezależności państwa, które miało gwarantować wolność wszystkich jego obywateli. Te postulaty związek przedstawiał głównie na łamach wydawanej przez siebie gazety „Liberal" pod redakcją Mladena Lompara (1944–2017). Podobne hasła popularyzowało również Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Demokracji (Udruženje za unapređivanje demokratskih procesa), które opowiadało się za liberalną tradycją demokratyczną i pluralizmem politycznym, a w przestrzeni publicznej popularyzowało takie liberalne pojęcia, jak obywatel, państwo, wolność polityczna, przejrzystość władzy. Liberalne korzenie miał także

dokument *Deklaracija Građanskog foruma* (1992), w którym przekonywano, że naturalnym prawem obywateli Czarnogóry jest niezależność wyboru form organizacji stosunków wewnętrznych we własnym państwie, jak i charakteru jego relacji zewnętrznych (*Deklaracija Građanskog foruma Crne Gore*, „Monitor", 14 II 1992).

W nowych okolicznościach politycznych w Czarnogórze idee liberalne napotykały na znaczny opór ze strony rodzimych działaczy i ideologów, przede wszystkim o orientacji narodowej (nacjonalistycznej). Gruntowną krytykę liberalizmu, zwłaszcza zaś łączonej z nim w Czarnogórze tendencji do niezależności politycznej, przeprowadził Novak Kilibarda (ur. 1934), historyk literatury, polityk i przewodniczący Partii Narodowej (Narodna stranka). W jego ujęciu zamierzenia rodzimych liberałów dotyczące wolności i niezależności politycznej Czarnogóry należy rozumieć jako „odłączenie [jej] od prawosławia", a nawet jako „kontynuację polityki gubernatora Radonjicia" (*Oprez u politici*, „Pobjeda", 29 I 1994).

Ważne miejsce w obrębie idei politycznych i ekonomicznych tego przełomowego dla Czarnogóry okresu zajął liberalizm ekonomiczny, którego inicjatorem i popularyzatorem był założyciel Czarnogórskiej Szkoły Ekonomicznej (Crnogorska ekonomska škola) Veselin Vukotić (ur. 1949). W tekście *Država i liberalizam* (2006) zauważa, że obecnie w Czarnogórze pojęcia państwo i liberalizm (które weszły do dyskursu publicznego po 1990 roku) prawie nie istnieją. Tymczasem – jak przypomina – idea odnowienia czarnogórskiej państwowości w sensie politycznym czerpie właśnie z głównego postulatu rodzimego liberalizmu, jaki promował Związek Liberalny (Liberalni savez) – postulatu politycznej niezależności i idei gospodarki wolnorynkowej. Za liberalną uznaje także ideę powrotu do Europy, która jest de facto rezultatem reformatorskich dążeń ostatniego premiera Jugosławii Ante Markovicia (1924–2011). W artykule *Sloboda i razvoj* (2006) z kolei, wychodząc z założenia, że światowy postęp jest efektem (wygasającej już jednak) walki pomiędzy trzema ideologiami politycznymi: konserwatyzmem (→ konserwatyzm), liberalizmem i socjalizmem, Vukotić przekonuje o kryzysie zwłaszcza idei liberalnych (których koniec zwiastował upadek muru berlińskiego). Powstanie niepodległej Czarnogóry określa zaś jako „podręcznikowy przykład liberalnego powstania państwa", gdyż narodziło się ono jako rezultat woli jednostek, na drodze demokratycznej i przy współudziale instytucji europejskich (*Sloboda i razvoj*, 2006).

W 2004 roku ówczesny lider czarnogórskich liberałów Miodrag Živković (ur. 1957) założył Liberalną Partię Czarnogóry (Liberalna partija Crne Gore), która weszła w skład Ruchu na rzecz Niepodległej Czarnogóry (Pokret za nezavisnost Crne Gore) i tym samym przesądziła o sukcesie referendum w sprawie niepodległości w 2006 roku. Program partii od początku opierał się na dążeniu do uszanowania podstawowych wolności – osobistej, ekonomicznej i politycznej. Największą i najbardziej znaczącą apolityczną organizacją jest obecnie inicjatywa Studenci dla Wolności (Studenti za slobodu), czarnogórski oddział międzynarodowego ruchu pod tą samą nazwą. Organizacja powstała

w 2015 roku przez zrzeszenie studentów Uniwersytetu Czarnogóry i Uniwersytetu Donja Gorica, a jej siedzibę wyznaczono w Budvie. Celem organizacji jest promocja idei wolności i liberalizmu.

Widocznym przejawem podstawowych liberalnych haseł w Czarnogórze jest również coraz większa uwaga poświęcana problemom równouprawnienia różnych orientacji seksualnych. Legalizacja ruchu LGBT w Czarnogórze nastąpiła już w 1977 roku, ale oficjalną politykę na rzecz pełnej tolerancji we wszystkich aspektach działalności państwa prowadzi się stosunkowo od niedawna – dopiero w 2003 roku powstała Kancelaria ds. Równouprawnienia Płci Rządu Czarnogóry (Kancelarija za ravnopravnost polova Vlade Crne Gore).

Idea liberalizmu w Czarnogórze, zmagając się z trudnościami w adaptacji wynikającymi ze specyfiki tutejszej kultury, aż do połowy ubiegłego stulecia ograniczała się do popularyzacji haseł wolności i swobody (o czym świadczą liczne dokumenty państwowe i deklaracje polityczne). W XX wieku tamtejszy liberalizm zyskał także ważny aspekt ekonomiczny, natomiast w formie politycznej (jako spójna ideologia, wzorowana na zachodnioeuropejskiej) pojawił się dopiero po rozpadzie Jugosławii.

Baćović M., *Kulturni fenomen liberalizma*, „Preduzetnička ekonomija" 2005, br. 3, s. 36–41; Radonjić R., *Politička misao u Crnoj Gori*, Podgorica 2006; Radović G., *Od kada liberalizam?*, „Preduzetnička ekonomija" 2005, br. 3, s. 151–160; Šećković D., *Liberalni koncept razvoja i naša stvarnost*, „Akcionar: časopis za teoriju i praksu korporativne privrede i prava" 2007, br. 2, s. 53–58; Vujačić I., *Sloboda i liberalizam u političkoj teoriji Džona Plamenca*, w: *Politička misao Džona Plamenca: radovi sa naučnog skupa*, Podgorica 2012, s. 123–139.

Damian Kubik, *Katarzyna Sudnik*

LIBERALIZM
(Macedonia)

Transfer idei liberalnych do Macedonii, kraju przez kilka wieków organicznie związanego z imperium osmańskim, miał charakter niejednoznaczny i wiązał się z nadziejami na polepszenie własnego losu. Z aktywnego uczestnictwa w liberalnych przemianach cywilizacyjnych nowoczesności wykluczała Macedończyków sytuacja polityczno-społeczna, przestarzały typ gospodarki i słabo rozwinięta infrastruktura komunikacyjna.

Reformy zapowiadane przez sułtana Abdülmecida I, rządzącego w latach 1839–1861, miały diametralnie zmienić egzystencję wszystkich poddanych imperium – niezależnie od wyznawanej wiary i pochodzenia. Treści Tanzimatu (1856) łączono z liberalizacją prawa, gospodarki i decentralizacją nieefektywnie działających instytucji państwowych. Idea naczelna dokumentu utożsamiała

ekspansywny rozwój gospodarczy ze wzrostem zamożności imperium, ale także poświadczała wolę sułtana, by poddani mogli się bogacić. Zapowiadano rozumne wykorzystanie osiągnięć cywilizacyjnych Europy (nauka, gospodarka). Obietnicę unowocześniania życia społeczno-gospodarczego Macedończycy odczytali jako zachętę do inwestowania, rozwoju rzemiosła, otwierania manufaktur (Prilep, Ochryd), o czym pisał m.in. Slavčo Koviloski w książce *Прилеп и Прилепско во XIX век (културно-историчeски процеси)* (2017). Jednak dokonująca się w drugiej połowie XIX wieku modernizacja infrastruktury w tej części Bałkanów (budowa dróg, linii kolejowych, rozwój systemu łączności) spowodowała regres wielu dobrze rozwijających się miejscowości. Skromna grupa nieźle wykształconych macedońskich przedsiębiorców poniosła porażkę w konfrontacji z reprezentantami świata zachodnioeuropejskiego.

Określenie momentu wprowadzenia do obiegu wśród Macedończyków terminu „liberalizm" jest trudne. W języku działaczy pierwszej oświeceniowej fali odrodzenia narodowego wolność (kojarzona lub nie z liberalizmem politycznym; → polityka) utożsamiana była z prawem → narodu do własnego języka, → kultury, → religii. W ostatnich dekadach XIX wieku reprezentanci rozdrobnionego ruchu wyzwoleńczego wolność rozumieli jako niezawisłość, niepodległość, samostanowienie, a także → rewolucję. Z perspektywy macedońskich socjalistów (→ socjalizm), anarchistów (→ anarchizm), nacjonalistów autorytarny charakter władzy imperialnej uzasadniał wybór radykalnych sposobów dochodzenia do wolności.

I tak na przykład Pavel Šatev (1882–1951), jeden z liderów grupy anarchistycznej (→ anarchizm), skazany na karę śmierci za udział w terrorystycznym zamachu w Salonikach (1903), ale ostatecznie zwolniony z więzienia w 1908 roku (*Въ Македония под робство. Солунското съзаклятие (1903 г.). Подготовка и изпълнение*, 1934), opisując realia buntu nauczycielsko-uczniowskiego w Salonikach w 1897 roku, którego stronnicy domagali się rozwiązania kwestii macedońskiej, uznał za zły prognostyk konflikt ówczesnych „separatystów" (przyszłość Macedonii ze względu na mnogość nacji oznacza autonomię w granicach imperium tureckiego) z „integrystami" z definicji odrzucającymi autonomię (dostatecznie silna Bułgaria jest zdolna rządzić państwem, w którego granicach znajdzie się cała Macedonia), tym bardziej że trzecią stroną sporu byli jeszcze Grecy i Serbowie. We wspomnieniach z więzienia *Заточението въ Сахара-Фезнъ* (1910) współwięźniów charakteryzował jako zatomizowane środowisko fantastów dyskutujących o „maksymalizmie nacjonalistycznym", o Macedonii jako państwie dla wszystkich, którzy się z nią utożsamiali, bez względu na etnos i religię. Z kolei inni opisywani skazańcy z okolic Tikvešu, Gevgelii, Seru nigdy nie byli w Bułgarii, ale uznawali się za stambolistów, liberałów, demokratów, i toczyli spór, jakby byli członkami bułgarskich partii politycznych. To „jakby" uznać można za metonimię procesu negocjowania znaczeń na gruncie macedońskim, procesu, który w zakresie omawianej tu materii opierał się na różnych tradycjach zastępczych i polegał na ciągłych zerwaniach i nieoczekiwanych powrotach.

Pierwsza dekada XX wieku upłynęła dla Macedończyków pod znakiem narodowościowego zrywu (→ Ilinden) i związanych z tym represji. Oznaki zmian taktyki działania władzy pojawiły się wtedy, gdy sułtan Abdülhamid II, zgodnie z wolą młodotureckich oficerów, stronników komitetu Jedności i Postępu, podpisał liberalną konstytucję (1908), która miała gwarantować swobodę działania w Macedonii ugrupowań i organizacji politycznych, co zamykałoby okres ich nielegalnego funkcjonowania. Rewoltę młodoturecką uznano za prognostyk zerwania z agresywnym wariantem modelu nacjonalizmu tureckiego. Reprezentanci nie tylko mniejszości macedońskiej spodziewali się, że okoliczności będą sprzyjać wprowadzeniu w życie skandowanych na wiecach haseł: wolność, równość, braterstwo i sprawiedliwość. Zawarcie nowej umowy społecznej liderzy ruchu młodotureckiego uzależniali od deklaracji odrzucenia przez sojuszników separatyzmu i wsparcia idei osmanizmu/osmanizacji. Członkowie federalistycznego odłamu Вътрешна македоно-одринска революционна организация (1893–1915) zakładali zainteresowanie macedońskich polityków zliberalizowaną ideą osmańską. Sukcesem nowego ugrupowania było wprowadzenie do parlamentu tureckiego dwóch członków Българските конституционни клубове (BKK), ze Skopja Todora Pavlova (1878–1948) i z Bitoli Panča Doreva (1878–1938). Deklaracja o niepodzielności imperium legitymizowała credo nowego ładu – postęp, braterstwo, jedność. Na drugim kongresie BKK (20 VIII 1909) obecnych było 9614 członków zrzeszonych w 137 klubach. Wydawane przez Evtima Sprostranova (1868–1931) dwa razy tygodniowo w 2700 egzemplarzach pismo „Отечество", organ BKK, abonowano w Macedonii i Bułgarii. Niektóre numery ukazywały się w języku francuskim („La Patrie") i tureckim („Vatan"). Od lutego do grudnia 1909 roku ukazało się 87 numerów pisma (brak zainteresowania lekturą na prowincji). Działacze BKK – zawiedzeni, że praca i zaangażowanie ideowe członków nie doprowadziło do konkretnych rozstrzygnięć – sprzeciwili się współtworzeniu federacji pod egidą polityków tureckich, interpretujących myśl liberalną „pragmatycznie" w imię zachowania tradycji osmańskiej i ratowania imperium przed upadkiem. Ostatecznie dialog słowiańsko-turecki został jednostronnie zerwany na podstawie pkt. 4 ustawy „O zgromadzeniach w imperium osmańskim" (listopad 1909), o czym pisał Angel Tomov w artykule *Македонските партии след младотурския преврат*. *Съюзът на Българските конституционни клубове в Турция* („Македонска мисъл" 1946, бр. 1–2).

Po drugiej wojnie światowej członkowie partii (od najwyższego do najniższego szczebla organizacji w poszczególnych republikach) aprobowali tezę, że pokonanie faszyzmu przez partyzantów Tity bezwarunkowo legitymizowało prawo lidera do wybiórczej i tendencyjnej interpretacji idei wolności, równości i sprawiedliwości społecznej. Przyjęto, że absolutna ideologizacja uniwersum stanowi najskuteczniejsze spoiwo socjalistycznej Jugosławii, tym bardziej że nieodległa historia potwierdzała zasadność w pierwszej kolejności eliminowania wroga wewnętrznego dla dobra ojczyzny. Powojenny porządek polityczny świata – zmieniające się relacje krajów tzw. demokracji ludowych z hegemonem

radzieckim, Europą Zachodnią i Stanami Zjednoczonymi – stworzył przywódcę, którego bez zastrzeżeń akceptowały nie tylko elity partyjne, ale większość społeczeństwa. Zerwanie tzw. braterskich stosunków ze stalinowskim Związkiem Radzieckim (1948) ostatecznie nie zagroziło ideologicznej jedności państwa (proradzieckich polityków skazywano na kary więzienia lub izolowano w obozach pracy). Titowski porządek ustrojowy, demokracja socjalistyczna, mimo ograniczania niezależności obywateli republik, ubezpieczania wolności nakazami i zakazami był uznany za emanację doświadczenia rewolucyjnego i zrealizowania najszlachetniejszej utopii. W ogłoszonej nowej ustawie zasadniczej (1963) znalazł się zapis dotyczący samorządowego, socjalistycznego wariantu modelu organizacji społeczeństwa, co w zamyśle rządzących miało świadczyć o pluralizmie i demokratyzacji życia publicznego (większy margines samodzielności poszczególnych republik). W tym samym dokumencie zmieniono starą nazwę państwa. Federacyjną Ludową Republikę Jugosławii (FLRJ) (Federativna Narodna Republika Jugoslavija) zastąpiła Socjalistyczna Federacyjna Republika Jugosławii (SFRJ) (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija). Ustawa o reorganizacji struktur parlamentu (izba federalna i cztery izby o dodatkowych kompetencjach) miała dowodzić, że obywatele federacyjnego państwa są równi w swoich prawach i dobrze reprezentowani przez wybranych przedstawicieli.

Liberalizm jugosłowiański (druga połowa lat 60. i pierwsza lat 70. XX wieku) miał zatem charakter republikański. Chociaż w poszczególnych republikach zwolennicy liberalnych przemian odmiennie definiowali dominanty koniecznych reform, dwa postulaty były identyczne – we wszystkich republikach domagano się wyrugowania centralistycznej formuły rządzenia krajem i demokratyzacji życia publicznego. Proliferacja myśli liberalnej w Macedonii była dziełem młodej generacji intelektualistów łączących pracę w instytucjach naukowych z aktywnością partyjną. Środowisko akademickie odegrało wiodącą rolę w tworzeniu projektów i opracowaniu węzłowych tez nowej strategii politycznej, eksponującej pluralizm, demokratyzację związków zawodowych, prawo do strajku. Protagoniści myśli liberalnej – Slavko Milosavlevski (1928–2012), Tomislav Čokrevski (1934–2017), Dimitar Mirčev (1942–2016), Milan Nedkov (ur. 1931) – odrzucali stary koncept centralizmu demokratycznego. Uznali, że bezwzględnie należy usunąć zakaz krytyki działaczy Komitetu Centralnego i propagujących oligarchizm eminentnych liderów rządzącej partii, Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije – SKJ). Milosavlevski stwierdził, że budowa „socjalizmu nabrałaby większego rozmachu, gdyby uruchomiono mechanizm demokratycznych wyborów jego liderów. (…) prawdziwie wielki przywódca rewolucji byłby w stanie oddziaływać na jej bieg także niezależnie od pozycji pośredniej władzy” (*Револуција и демокрација*, 1968). Promotor liberalnej myśli w warunkach jugosłowiańskich Krste Crvenkovski (1901–2001), obejmując w 1963 roku stanowisko sekretarza politycznego Komitetu Centralnego SKJ, wygłosił mowę, w której przestrzegał przed odmawianiem nowym, zdolnym ludziom udziału w życiu publicznym. Crvenkovski odnowę

życia publicznego łączył z koniecznością wymiany kręgu współpracowników. Proponował, aby wbrew utartym schematom przekonywać społeczeństwo „małej i młodej nacji macedońskiej" do wolności demokratycznych i wspierać zapał społecznikowski generacji niemającej doświadczenia weteranów partyjnych. Pamiętając o mocno zakorzenionej we współczesności tradycji kultu dla bohaterstwa i poświęcenia „dla sprawy", zapewnił konserwatywną reprezentację kierownictwa partii o szacunku dla osiągnięć i wiedzy działaczy partyjnych. Jednocześnie przekonywał, że w wypadku Macedonii doświadczeni politycy nie powinni obawiać się odrzucenia. Crvenkovski wspólnie z Milosavlevskim deklarował wolę budowania społeczeństwa funkcjonującego w systemie rozwiniętej bezpośredniej demokracji socjalistycznej (*Нашиот поглед за времето на Колишевски*, 1996). Uważał, że obowiązkiem reformatorów przy podejmowaniu działań i decyzji publicznych jest bezwzględne odrzucenie przemocy ideologicznej. Sens zapisanej w statucie Związku Komunistów wiodącej roli partii miała potwierdzać wyłącznie siła argumentacji. Radykalni intelektualiści odrzucali strategię, w myśl której reforma funkcjonowania władzy pozostałaby w planie teoretycznym. W ich ujęciu dobroczynne dla zbiorowości działanie idei demokratycznych uprawomocnia doświadczenie, praktyka. Milosavlevski, Čokrevski, Mirčev, Nedkov, uczestnicy „wiosny liberalnej", którym cenzura ideologiczna blokowała publikację analiz i interpretacji aktualnych problemów, studiów na temat rewizji zużytych kanonów formacyjnych prezentowanych w dyskusjach, twierdzili, że społeczeństwo marzące o odpowiedzialnej i kompetentnej władzy (zdolnej do pokonania korupcji, nepotyzmu, wstrzymania kryminalizacji polityki) musi ją uwolnić od podległości Komitetowi Centralnemu SKJ. Analizy te mogły się ukazać w formie zwartej dopiero po 1991 roku (np. Dimitara Mirčeva *Ферментација на демократијата и на нацијата. Сите македонски политички пролети 1943–1973*, 2013; *Европеизам. Либерализам. Македонизам. Политолошки есеи*, 2015). Autorzy protestowali przeciwko opiniom lansowanym w środowisku drobnomieszczańskim i biurokratycznym, że ich postulaty modyfikacji sfery publicznej są objawem światopoglądu anarchistycznego, co świadczy o lokalnej tendencji do utożsamiania – na miarę potrzeb perswazji – idei liberalnej z anarchistyczną (→ anarchizm). Nomenklaturowe gremia głos liberałów odbierały jako atak na zdobycze rewolucji i dążenie do podważania zasad ustrojowych państwa i jego przywódcy, który odpowiada za swoje dokonania wyłącznie przed historią.

Prowadzoną we wszystkich republikach dyskusję na temat odnowy życia publicznego, modyfikacji działań władzy, demokratyzacji struktur partyjnych i życia publicznego, rozszerzenia sfery wolności politycznych w 1963 roku przerwała natura. Niespodziewany kataklizm w Macedonii, silne trzęsienie ziemi dewastujące tkankę miejską stołecznego Skopja i okolicznych miejscowości, zamknęło pewien etap ideologicznej potyczki. Dzięki długofalowej pomocy finansowej i zaangażowaniu specjalistów z państw zachodniej i wschodniej Europy oraz innych kontynentów prace rewitalizacyjne, odbudowa zniszczeń toczyły się sprawnie, jednak jeszcze w trakcie tych zmagań niespodziewanie

powrócono do politycznych rozmów dotyczących reform. Solidarność władz i mieszkańców poszczególnych republik z ofiarami trzęsienia ziemi wyrażała się przekazaniem konkretnych sum, ale dała też okazję do rozważań na temat dystrybucji środków centralnie planowanego budżetu i sposobu określania wysokości wkładu finansowego nowocześniej rozwiniętych regionów Jugosławii (Chorwacja, Słowenia).

Kluczowe problemy liberalnych środowisk wszystkich republik jugosłowiańskich, niezależnie od siły ich tradycji państwowej czy stopnia rozwoju gospodarki, dotyczyły zwiększenia samodzielności (autonomii) władz poszczególnych republik. Władze Macedonii, która dopiero po drugiej wojnie światowej zyskała status republiki autonomicznej, upominały się w imię równości o weryfikację liczby macedońskich reprezentantów w organach władz centralnych. Powracano także do kwestii uregulowania praw dających Macedończykom gwarancje jawnego manifestowania tożsamości i pamięci o mniejszości macedońskiej w Bułgarii i Grecji. Sztandarowy projekt działaczy frakcji liberalnej miał być lekcją pamięci przypominającą społeczeństwu pozostałych republik o roli i znaczeniu idei macedońskiej dla procesu integracji południowej Słowiańszczyzny.

Crvenkovski, najaktywniej działający na rzecz powszechnej liberalizacji jugosłowiańskiego życia politycznego, przekonywał do zaniechania działań antagonizujących społeczeństwo, różnicujących wspólnoty ze względów narodowościowych. Podkreślał prawo do wyboru miejsca zamieszkania, bez konieczności tworzenia enklaw jednorodnych z perspektywy etnosowej. Bronił tezy, która szczególnie przez środowisko serbskich konserwatystów była kwestionowana, że w interesie wszystkich mieszkańców Jugosławii jest obrona i kształtowanie postaw tolerancji, szacunku dla odmienności. Repertuar ideowy programowych wystąpień zwolenników liberalizmu dotyczył także rewaloryzacji procesów historycznych mających kluczowe znaczenie dla południowego regionu Bałkanów, jako że świadomość narodowa Macedończyków formowała się w opozycji do świadomości bułgarskiej, greckiej i serbskiej, a częściowo też albańskiej.

W jednostkowym doświadczeniu republiki praktykowanie liberalizmu jako prawa do samostanowienia wyrażała determinacja awangardy reformatorów partyjnych inicjujących założenie Macedońskiej Akademii Nauk i Sztuk (Македонска академија на науките и уметностите) (1967) oraz powołanie samodzielnej, autokefalicznej instytucji kościelnej (1967) (→ klerykalizacja). Prawosławna Cerkiew Serbska (Српска православна црква), formalnie sprawująca kanoniczną opiekę nad wiernymi Macedończykami, zerwała więzi z Macedońską Cerkwią Prawosławną (Македонска православна црква) (→ religia; → konfesje). Nie mniej wysiłku włożono w przypominanie władzy centralnej, ale również obywatelom Chorwacji, Serbii, Słowenii o obowiązku respektowania równoprawności Macedończyków w dążeniu do ostatecznego uregulowania pożądanego od XIX wieku statusu bezwzględnej niezawisłości państwa. Do czasu powstania suwerennej Republiki Macedonii (1991) władze federacji (w tym Josip Broz Tito), ale również eminentni politycy republik, które w okresie

międzywojennym tworzyły Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca), a następnie Królestwo Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija), nie tylko lekceważyli, ale podawali w wątpliwość prawo Macedończyków do samodzielnej egzystencji polityczno-społecznej. Okres liberalizacji w zasadniczych kwestiach stanowiska owego nie zmodyfikował. Na forum międzynarodowym postulaty macedońskich reformatorów o zmianę statusu i wypracowania stanowiska na temat praw mniejszości macedońskiej mieszkającej w Bułgarii i Grecji nie zostały uwzględnione w rozmowach na szczeblu międzypaństwowym i zadaniach dyplomacji.

Proces liberalizacji/demokratyzacji objął także dziedzinę wojskowości, obronności Jugosławii. Postulat (adresowany do sekretarza generalnego SKJ Josipa Broza Tity) wprowadzenia do sztabu generalnego armii oraz awansowania dobrze wyszkolonych i przygotowanych do pełnienia określonych funkcji oficerów macedońskich kierowali ówcześnie również proliberalnie zorientowani reprezentanci lokalnych władz Chorwacji i Słowenii. Podobne apele dotyczyły zmian w polityce konstruowania struktur korpusu dyplomatycznego. Ostatecznie dyplomatów macedońskich wysłano na placówki w ZSRR, USA, Włoszech, Japonii i Indiach, a także do sąsiedzkiej Grecji i Bułgarii. Sukcesem liberałów było obsadzenie stanowiska ambasadora w Londynie, a później w ONZ (Lazar Mojsov w latach 1977–1978 pełnił funkcję przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego ONZ), o czym pisał Neven Radičeski w książce *Либерализмот во Македонија (1966–1974)* (2014).

W wielopartyjnym systemie Republiki Macedonii po 1991 roku powstały dwie partie liberalne: Либерална партија, utworzona z połączenia Сојуз на реформски сили на Македонија (1990) i Младата демократско-прогресивна странка (1990), członek Partii Europejskich Liberałów, Demokratów i Reformatorów (2004–2012), od 2012 roku Porozumienia Liberałów i Demokratów na rzecz Europy. Od 1997 roku działa także Либерално-демократска партија, której członkowie deklarują orientację centrystyczną. W ramy programowe partii wpisano hasła: silny samorząd, silna Macedonia, partia nowoczesnych idei. Liderzy, kandydując w wyborach parlamentarnych, zapewniali wyborców, że w imię silnej Macedonii skutecznie pokonują skomplikowaną naturę rodzimej rzeczywistości.

Јанчева Љ., *Транзициските либералистички тенденции во Македонија во текот на 70-тите години на XX век*, Скопје 2006, с. 241–248; Радически Н., *Либерализмот во Македонија (1966–1974)*, Скопје 2013; Саркањац Б., *По свое – македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија*, Скопје 2009.

Celina Juda

LIBERALIZM
(Serbia)

Liberalizm (*liberalizam*, pierwotnie także: *slobodoumlje*, *slobodarstvo*) – jako nowożytna ideologia wykształcona na gruncie zachodnioeuropejskim i związana pierwotnie z warstwą mieszczańską – zaadaptował się na ziemiach serbskich stosunkowo późno (po 1848 roku), przechodząc przy okazji sporo przemian i zyskując specyficzne oblicze. Niesprzyjające warunki rozwoju tej idei wiążą się przede wszystkim najpierw z silnym wpływem, a potem obecnością reliktów średniowiecznej tradycji (→ tradycja) państwowej i kulturowej w życiu Serbów co najmniej do końca XVIII wieku. Odzyskanie politycznej niezależności w wyniku powstań antytureckich (1804–1813 i 1814–1815) (→ rewolucja), a także dokonywana wówczas transformacja kulturowa i społeczna doprowadziły do rewizji dotychczasowej tradycji, która przez stulecia pomagała w zachowaniu narodowej tożsamości. Krytyka zdogmatyzowanych poglądów na państwo i Cerkiew, sprzeciw wobec autorytetów ingerujących w życie jednostki na poziomie religijnym, moralnym, socjalnym, politycznym czy ekonomicznym – a więc postulaty obecne już w programie serbskich racjonalistów i działaczy oświeceniowych – zostaną w XIX i XX wieku rozwinięte przez inicjatorów i propagatorów liberalizmu w Serbii.

Zaistnienie liberalizmu umożliwiały idee racjonalizmu (→ racjonalizm), oświecenia (→ oświecenie) i teoria o prawach naturalnych (z którymi wiąże się napływ pierwszych idei liberalnych do tzw. Serbii austriackiej w drugiej połowie XVIII wieku) jako nowe fundamenty ideowe społecznego statusu człowieka, ale badacze (np. Milan Matić, biorąc pod uwagę także zewnętrzny kontekst kształtowania się tej idei, zwłaszcza na obszarze oddziaływania kultury niemieckiej) wskazują na znaczącą rolę ruchu reformacyjnego (→ reformacja) i protestantyzmu (→ konfesje) (doprowadzając do stworzenia państwa absolutystycznego, wywołały one reakcję w postaci liberalizmu). Idee, które się wówczas pojawiły (w dużej mierze teoretycznie niezdefiniowane) – wolnomyślicielstwo, tolerancja, opór wobec klerykalizmu (→ klerykalizacja) i postulat praworządności – nie przesądzają jednak jeszcze o powstaniu serbskiego liberalizmu, a okres ten, czyli od drugiej połowy XVIII wieku aż do 1848 roku, uznać można za prehistorię tej idei na ziemiach serbskich.

Czołowy ideolog serbskiego liberalizmu Vladimir Jovanović (1833–1922) przez analogię do tez zachodnich myślicieli, którzy źródła zachodniego liberalizmu dostrzegali w „germańskich lasach", utrzymywał, że serbski liberalizm wywodzi się z archaicznych słowiańskich instytucji, czym asekuracyjnie bronił się przed zarzutami adaptacji w Serbii nowoczesnej ideologii nieprzystającej do warunków biednego i zacofanego państwa. Z kolei Mihailo Polit-Desančić (1833–1920) początki serbskiego liberalizmu widział w akcji obywateli Budy w 1744 roku, kiedy na zgromadzeniu cerkiewno-narodowym (*crkveno-državni sabor*) sprzeciwili się dominującej roli duchowieństwa w życiu narodowym.

Pojawiały się także opinie, że podwaliny pod idee liberalne dał sejm w Temišvarze (Timişoara) w 1790 roku i polityka Savy Tekelii (1761–1842).

Serbski liberalizm przez wzgląd na cywilizacyjne opóźnienie ziem serbskich i utrudniony charakter adaptacji wspomnianych idei o proweniencji zachodnioeuropejskiej mógł z nich korzystać jedynie w ograniczonym zakresie i w pośredni sposób, za sprawą kontaktów serbskich studentów studiujących na uczelniach niemieckich. Liberalizm zatem nie powstał w Serbii jako rezultat praktycznego i teoretycznego doświadczenia Serbów, ale zaszczepili go nieliczni wówczas wykształceni ludzie, którzy uważali, że władza przedstawicielska i swobody obywatelskie staną się istotnymi elementami transformacji zacofanego społeczeństwa. Serbscy liberałowie (tworzący pierwszą generację rodzimych polityków) w dużej mierze swoje idee wywodzili nie z doświadczeń własnego narodu, ale tradycji intelektualnej i politycznej Zachodu: wizji narodu, państwa, postępu (→ postęp), wolności i parlamentaryzmu. Ideowe inspiracje serbski liberalizm czerpał z dwóch głównych źródeł: z idei przyświecających rewolucji (→ rewolucja) francuskiej (1789), czyli swobód politycznych, narodowej niezależności i wolności państwa jako jej gwaranta, oraz z parlamentaryzmu brytyjskiego rozumianego jako politycznie najpełniejszy wyraz harmonijnych relacji parlamentu i monarchy, a więc dwóch źródeł władzy państwowej (Lj. Despotović, *Srpska politička moderna. Srbija u procesima političke modernizacije 19. veka*, 2003).

Początkowo to, co „liberalne”, na ziemiach serbskich oznaczało (zgodnie z łacińską etymologią pojęcia) przede wszystkim to, co związane z wolnością, a także to, co otwarte na zmiany, dopiero z czasem „liberalizm” zaczął funkcjonować jako pojęcie nazywające określoną ideologię polityczną. Wyrazistość liberalnych haseł powodowała, że ideowych przeciwników liberałów automatycznie klasyfikowano jako konserwatystów (→ konserwatyzm), co stanowiło ważną praktykę używania tego pojęcia w początkowej fazie rozwoju tej idei na ziemiach serbskich.

Ważną rolę w zaszczepieniu idei liberalnych na ziemiach zamieszkałych przez Serbów odegrały również loże masońskie – pierwsze powstały tu już w latach 60. XVIII wieku. W ich organizowaniu i działalności brali udział głównie oficerowie z Pogranicza Wojskowego, później także przedstawiciele bogatego mieszczaństwa wykonujący wolne zawody. Pierwszą lożą w Belgradzie była loża Ali Koč założona na początku XIX wieku przez Hadži Mustafę-pašę (1733–1801). Jej członkami zostali Petar Ičko (1755–1808), dyplomata na dworze rosyjskim i tureckim, resavski wojewoda Janko Katić (?–1806) i pierwszy minister oświaty Dositej Obradović (1742–1811), przyjęty do loży w Wiedniu bądź Lipsku.

Powstania serbskie z początku XIX wieku (w których dały się odczuć echa rewolucji francuskiej) umożliwiły polityczny, społeczny i kulturowy rozwój narodu (→ naród) serbskiego. Liberalizm w Serbii, podobnie jak u innych narodów europejskich walczących w tym czasie o narodową emancypację (Włosi, Polacy), kształtował się w ścisłym związku z ruchem narodowowyzwoleńczym,

stąd istotne rysy nadał mu serbski nacjonalizm (w kształcie XIX-wiecznej idei wielkoserbskiej).

Napływ ludzi do miast w pierwszej połowie XIX wieku, zwiększenie ich znaczenia w gospodarce, wyłączenie działalności rzemieślniczej z obszaru rolnictwa, rozwój rynku wewnętrznego, a także otwarcie na zewnątrz przyczyniają się w konsekwencji do stopniowej dyferencjacji w serbskim – jeszcze w dużej mierze – wiejskim społeczeństwie. Kształtuje się warstwa ludzi zajmująca się handlem i system biurokratyczny, który od początku budowy nowego państwa pozostaje w ścisłym związku z władzą absolutystyczną. Powstają także warunki do kształtowania się kapitalizmu (→ kapitalizm), w tym zwłaszcza w latach 30. XIX wieku warunki do rozwoju przemysłu, choć właściwie do końca stulecia nie zyska on dominującej roli w gospodarce narodowej. W procesie kształtowania serbskiej państwowości istotną rolę odgrywać będą także powstałe wówczas instytucje kulturalne: Wielka Szkoła (Velika škola), Biblioteka Narodowa (Narodna biblioteka), Serbskie Towarzystwo Literackie (Društvo srpske slovesnosti); ogromne znaczenie należy także przypisać Vukowi Stefanoviciowi Karadžiciowi (1787–1864), którego działalność reformatorska w obszarze kultury (→ kultura), języka i literatury przyniesie kres dominującemu wpływowi Cerkwi na różne dziedziny życia publicznego. Serbski wariant liberalizmu zatem wyrażał się na różnych poziomach intelektualnej działalności: w filozofii, historiografii, literaturze i naukach społecznych.

W momencie uzyskania niezależności w postaci Księstwa Serbskiego w latach 1830–1833 istotnym wyzwaniem dla elit państwowych stała się wewnętrzna organizacja państwa. Początkowo nieograniczona władza księcia postrzegana była jako konieczny warunek dokończenia procesu wyzwolenia i zjednoczenia ziem serbskich. Podobne stanowisko podzielały także młode ruchy demokratyczne, które jednak z chwilą zaistnienia ruchu socjalistycznego (→ socjalizm) w Serbii uznały, że wolności i swobody obywatelskie są nieodzownym czynnikiem dalszego budowania państwowości.

Kształtująca się klasa mieszczańska, zwłaszcza jej najlepiej wykształceni przedstawiciele z Belgradu, mając wpływy w najbliższym otoczeniu księcia, zaczęła forsować polityczną inicjatywę polegającą na ustawowym ograniczeniu jego rządów. Dojście do władzy grupy zwanej *ustavobranitelji* (*ustavobraniteljski režim*, 1842–1858) znaczyło nie tylko zmianę dynastii panującej (Obrenoviciów), ale także poszerzenie kręgu osób uczestniczących we władzy. Oligarchiczna rada złożona z 70 członków dzieliła władzę prawodawczą z księciem, poza tym miała prawo do decydowania o budżecie i pełniła istotne funkcje administracyjne; nie można jednak powiedzieć, że była reprezentacją narodu, a w czasie swojej aktywności zebrała się tylko raz – w 1848 roku.

Do zaszczepienia i popularyzacji idei liberalnych w Serbii przyczynili się także kształceni na zachodnioeuropejskich uniwersytetach – chętnie wysyłani tam przez rząd – młodzi Serbowie. W latach 1839–1842 ich pierwsza grupa została skierowana na uczelnie austriackie, natomiast w połowie lat 40. kolejna grupa – tym razem do Niemiec i Francji, skąd wróciła w 1848 roku. Znaleźli się

wśród nich: Dimitrije Matić (1821–1884), Kosta Cukić (1826–1879), Đorđe Cenić (1825–1903) – uważani za pierwszych głosicieli idei liberalnych w Serbii. W latach 50. XIX wieku kształciła się w Europie nowa grupa Serbów, m.in. Jevrem Grujić (1827–1895), Milovan Janković (1828–1899), Vladimir Jovanović (1833–1922), która doprowadziła do zainicjowania kolejnego etapu w rozwoju liberalizmu.

Coraz szybszy i wyraźniejszy rozwój serbskiego społeczeństwa, kształtowanie się klasy mieszczańskiej i konflikt jej interesów z absolutystyczną władzą, ugruntowanie serbskiej niezależności i coraz odważniej wysuwane hasła demokratyzacji państwa ułatwiały adaptację idei liberalizmu. W tym procesie właśnie, zwłaszcza w latach 1848–1858, aktywnie rozwijał się – za sprawą wspomnianych Serbów kształcących się na Zachodzie i profesorów założonego w 1838 roku Liceum Księstwa Serbskiego (Licej Knjažestva serbskog) – serbski ruch liberalny postulujący transformację Serbii z państwa o charakterze policyjnym z władzą skupioną w rękach monarchy w państwo praworządne i parlamentarne. Ustawodawczą władzę Zgromadzenia Narodowego (Narodna skupština), konstytucję i wolność prasy zwolennicy liberalizmu uważali za warunki niezbędne do wewnętrznej przemiany, która miała być podstawą ostatecznego wyzwolenia i zjednoczenia państwa. Przy pomocy członków Rady Państwowej (Državni savet), którzy pozostawali w konflikcie z księciem, liberałowie na tzw. zgromadzeniu św. Andrzeja (Svetoandrejska skupština) w 1858 roku (data uważana za oficjalną inaugurację działalności liberałów w Serbii) doprowadzili do zmiany dynastii. Na terenie południowych Węgier za początek liberalizmu uznaje się rok 1859, a więc moment porażki Austrii w wojnie z Włochami, ewentualnie rok 1861 (blagoveštenski sabor – parlament przedstawicieli Serbów zamieszkujących monarchię Habsburgów).

Współoddziaływanie tych warunków i czynników doprowadziło do ukształtowania się w Serbii pierwszej fazy liberalizmu określanej mianem protoliberalizmu (*preliberalizam*). Doszło wówczas do teoretycznego opracowania idei liberalizmu, w czym największe zasługi położył Jevrem Grujić i – choć w mniejszym stopniu – profesorowie Liceum, którzy opisali niektóre idee w swoich podręcznikach. Grujić w odniesieniu do kwestii wewnętrznego i zewnętrznego zniewolenia narodu w artykule *Obzor države* w almanachu „Neven-sloge" (1849) za najlepszy sposób na odzyskanie wolności uznał oświatę (→ oświata).

Powrót do władzy dynastii Obrenoviciów (1858) nie oznaczał jednak powstania korzystnych warunków do rozwoju idei liberalnych w Serbii w tym okresie. Ani Miloš Obrenović skupiający całość władzy w swoim ręku, ani nawet wykształcony w Europie jego syn Mihailo nie dopuścili do swobodnego rozwoju liberalizmu. Brak podstawowych wolności, w tym zwłaszcza prasy, jak również podporządkowanie najważniejszych spraw państwa walce o całkowite wyzwolenie (czemu miała służyć też silna i niepodzielna władza księcia) uniemożliwiły działanie liberałom, którzy w latach 60. XIX wieku byli otwarcie zwalczani. Część działaczy udała się na emigrację – i tak w Genewie w 1864 roku Vladimir Jovanović zakłada czasopismo „Srpska sloboda", a centrum rodzimego

ruchu liberalnego od 1866 roku staje się Nowy Sad i wydawane tu czasopisma „Srpski dnevnik", „Zastava" i „Zmaj". Wojwodina stała się wówczas dogodnym miejscem rozwoju ruchu liberalnego, tym bardziej że krytycznie nastawiony do reżimu władz serbskich liberalizm nie wywoływał u władz austro-węgierskich reakcji.

Istotną rolę w szerzeniu i popularyzacji liberalizmu wśród Serbów odegrała Zjednoczona Młodzież Serbska (Ujedinjena omladina srpska, stworzona na wzór również walczącej z austriackim absolutyzmem Młodej Italii), która pierwsze zebranie odbyła w 1866 roku. Jako szerokie porozumienie mające na celu narodowe wyzwolenie i zjednoczenie wiązała ludzi o różnych poglądach; szybko też w jej szeregach doszło do sporu o przywództwo między Serbami z Wojwodiny i Serbami z tzw. Serbii tureckiej. W początkowej fazie dominowali jednak w niej zwolennicy liberalizmu na czele z Vladimirem Jovanoviciem. Wychodzili z założenia, że władza pochodzi od narodu, więc do niego należy, i że Serbia na drodze reform powinna przeobrazić się z państwa biurokratyczno-policyjnego w państwo praworządne, oparte na zasadach parlamentaryzmu oraz ekonomicznej i politycznej wolności. Po zabójstwie księcia Mihaila w 1868 roku (co oznaczało także początek władzy liberałów i szczytowy moment rozwoju ruchu) doszło jednocześnie do rozłamu w obrębie organizacji na dwa podstawowe kierunki – liberalny i socjalistyczny, związany z przemianami klasowymi i działalnością Komuny Paryskiej.

Za pierwszy mieszczański (ale równocześnie także nacjonalistyczny) w istocie program polityczny, który stworzy ideowe podstawy liberalizmu serbskiego, uznać można *Načertanije* Ilii Garašanina (1812–1874) z 1844 roku. Sam tekst jest wynikiem wyraźnej świadomości o nieuchronnym rozpadzie imperium osmańskiego (a więc należy się odpowiednio przygotować), ale też i stwierdzeniem wrogiej postawy Rosji i Austrii względem Serbii; stąd świadoma i jasna deklaracja zawarta w programie, by zwrócić się ku krajom zachodnioeuropejskim (zwłaszcza Francji i Wielkiej Brytanii).

Na idee powszechnie kojarzone z liberalizmem powoływały się liczne partie i ugrupowania serbskie, głównie Partia Liberalna (Liberalna stranka), która oficjalnie powstała w 1881 roku na podstawie „Ustawy o stowarzyszeniach i zgromadzeniach" (*Zakon o udruženjima i zborovima*) z tego roku, choć faktycznie stronnictwo to istniało co najmniej od 20 lat. Jego początki sięgają tzw. reżimu obrońców konstytucji (*ustavobraniteljski režim*) i rządów księcia Aleksandra Karađorđevicia, kiedy do kraju powrócili kształcący się za granicą młodzi Serbowie, zasilając szeregi kształtującej się serbskiej burżuazji. Dysponując ziemią i władzą nad narodem, „obrońcy konstytucji" (*ustavobranitelji*) pragnęli zatrzymać dotychczasowe wpływy i pozycję, dlatego też doszło do konfliktu między nimi a grupą młodych i wykształconych na Zachodzie ludzi, którzy sami siebie nazywali liberałami. O ile *ustavobranitelji* jako siła polityczna odpowiadali pierwotnej formie mieszczaństwa, o tyle liberałowie stanowili już ideologicznie i politycznie wyższe stadium rozwoju tej klasy. Pierwsi wywodzili się z warstwy społeczno-ekonomicznej wykształconej przez turecką okupację

(*nahije*), ale rekrutowali się też z bogatych chłopów i prostych handlarzy, drudzy natomiast pojawili się w wyniku zaistnienia nowych okoliczności społeczno-politycznych, które doprowadziły do powstania przemysłu, rozwoju handlu i postępującej akumulacji kapitału. U liberałów serbskich doszła do głosu ideologia i polityczna myśl liberalnego Zachodu, a „obrońcy kostytucji" częściej przechodzili na pozycje konserwatywne.

Ważnym propagatorem mieszczańskiego liberalizmu był Ljubomir Nenadović (1826–1895) prezentujący swoje poglądy i idee m.in. w czasopiśmie „Šumadinka". Jego rewolucyjny liberalizm (*revolucionarni liberalizam*) nie wywoływał reakcji ze strony władz, ponieważ był on krewnym księżnej Persidy Karađorđević (z domu Nenadović). W kręgu jego zwolenników wyznających idee liberalne, w większości pochodzących z bogatych rodzin i studiujących na Zachodzie, znajdowali się m.in.: Jevrem Grujić, Jovan Ilijić (1824–1901), Ranko Alimpić (1826–1882), Jovan Deli-Marković, Vladimir Jovanović, Stojan Bošković (1833–1908), Radoje Milojković, Čedomilj Mijatović (1842–1932) i Stojan Novaković (1842–1915). Podstawowym postulatem grupy stało się liberalno-mieszczańskie hasło *laisser faire, laisser passer*. Po zabójstwie księcia Mihaila (1868) jego współpracownik i doradca Jovan Ristić (1831–1899) ogłosił się przywódcą liberałów.

Liberałowie uczestniczyli w walce politycznej o władzę od czasu zgromadzenia św. Andrzeja w 1858 roku. Partia Liberalna, której przewodził wówczas Jevrem Grujić, dążyła do wprowadzenia liberalnych reform w państwie. Program ugrupowania najlepiej wyrażał wstęp do ustawy o Zgromadzeniu Narodowym z 1858 roku, w którym zostało ono uznane za najważniejszy organ państwowy jako reprezentacja narodu i wyraziciel jego woli; została jej przydana najistotniejsza rola w życiu politycznym kraju, co skutkowało tym, że żadna ustawa dotycząca kompetencji księcia, Serbskiej Rady (Srpski savet), ministrów i Sądu Najwyższego nie mogła być podjęta bez jej zgody. Liberałowie dążyli zatem do ograniczenia władzy wykonawczej kosztem zwiększenia znaczenia parlamentaryzmu; postulowali wolność prasy, niezależność sądów, samorządność i odpowiedzialność ministrów.

Z liberałami związany był także belgradzki metropolita Mihailo Jovanović (1826–1898), który uczynił z prawosławia instrument liberalnej polityki (→ polityka). Liberałowie początkowo podkreślali przywiązanie do Cerkwi prawosławnej – w odróżnieniu od radykałów i socjalistów deklarujących ateizm, a nawet → anarchizm czy nihilizm.

Symboliczną datę końcowego ukształtowania serbskiego liberalizmu w XIX wieku jako ruchu ideowego i politycznego wyznacza kongres berliński (1878), po którym doszło w Serbii do uformowania się najważniejszych partii politycznych oddziałujących na życie publiczne Serbów. Dominującą pozycję w ruchu liberalnym zajmowali reprezentanci narodowego liberalizmu, ideowo ukształtowanego w poprzednim okresie, doktrynalny liberalizm reprezentowali natomiast postępowcy, którzy – zdaniem Slobodana Jovanovicia – byli większymi wolnościowcami od liberałów, ale mniejszymi od nich demokratami.

Również za zamachem stanu w 1903 roku (przewrót majowy – *majski prevrat*) na króla Aleksandra Obrenovicia przez oficerów o orientacji prorosyjskiej stali serbscy liberałowie. Najważniejszym przedstawicielem tej grupy był wówczas Đorđe Genčić (1861–1938), wykształcony w Rosji, jeden z najbogatszych przedstawicieli serbskiego mieszczaństwa. Pierwszym reprezentantem nowej władzy, która doprowadziła do koronacji króla Piotra I Karađorđevicia, był Jovan Đ. Avakumović (1841–1928), profesor uniwersytetu i szef liberałów po śmierci Jovana Risticia. Ich działania doprowadziły w konsekwencji do rozbicia Partii Liberalnej, której przedstawiciele później nie chcieli aktywnie uczestniczyć w polityce. Po raz ostatni Liberalna stranka pojawiła się w 1923 roku, kiedy w Belgradzie odbył się ostatni kongres tego ugrupowania. Wyrażono wówczas sprzeciw wobec możliwości przejścia do partii demokratycznej, choć proces przechodzenia członków trwał cały czas.

Na kształtowanie się idei liberalizmu w Serbii oddziałał także – mający tu sprzyjające warunki rozwoju → socjalizm. W odróżnieniu od innych narodów południowosłowiańskich Serbowie przeszli na początku XIX wieku narodową i socjalną rewolucję, która przyczyniła się do ukształtowania państwa narodowego, przywrócenia wolności chłopstwu, stworzenia elementów społeczeństwa obywatelskiego, a także wytworzenia kategorii narodu i państwa w europejskim znaczeniu. Latinka Perović, oponując przeciw obecnej w serbskiej historiografii tezie, jakoby ruch liberalny istniał tylko po to, by socjaliści mieli co zniszczyć, zauważa, że pomiędzy obiema ideologiami zachodzą ciekawe relacje. Otóż pierwsi serbscy socjaliści pojawiają się na lewicy ruchu liberalnego i przejmują ich program: parlamentaryzm, wolność słowa, prasy i zgromadzeń. W postulatach inicjatora ruchu socjalistycznego w Serbii Svetozara Markovicia (1846–1875) znajdzie się wiele haseł obecnych w programie Vladimira Jovanovicia, łącznie z ideą lokalnej samorządności (*opštinska samouprava*) i krytyką serbskiej biurokracji. Granica, za którą serbscy socjaliści przestają być tylko lewicą rodzimego liberalizmu i stwarzają ramy nowego ruchu, to radykalizacja zagadnień socjalnych i nowe stanowisko w kwestiach narodowych (*Liberalizam i socijalizam. Liberalne i socijalističke ideje i pokreti na tlu Jugoslavije*, ur. D. Mićunović, 1984). Sam Marković liberalizm uważał jednak za ideę całkowicie utopijną (S. Marković, *Društvena i politička borba u Europi*, 1870).

Idee liberalizmu w Serbii w drugiej połowie XIX wieku funkcjonowały w obrębie innych społeczno-politycznych ideologii, często więc liberałowie występowali pod różnymi nazwami i szyldami: postępowcy, konserwatyści czy socjaliści. Taką niejednoznaczną ideową postawę reprezentował jeden z ważniejszych wówczas polityków Milan Piročanac (1837–1897), który sytuował się między liberalizmem, socjalizmem a radykalizmem (S. Jovanović, *Milan Piroćanac*, 1932). Specyfikę ówczesnej myśli liberalnej oddaje zatem próba łączenia nowoczesności (→ nowoczesność) i tradycji, jak czynił to Vladimir Jovanović, który proces modernizacji Serbii pragnął oprzeć na fundamentach średniowiecznego państwa serbskiego, a samych Serbów przeciwstawiał „zgniłej” Europie (→ Europa), co zbliżało go do poglądów słowianofilów.

Na przełomie XIX i XX wieku wkład w popularyzację idei liberalnej (w rzeczywistości serbskiej idei narodowej) wniosły także stowarzyszenia kulturalne i oświatowe (prawdopodobnie inspirowane przez loże masońskie). W 1886 roku powstało Towarzystwo „Święty Sawa" (Društvo „Sveti Sava"), które głosiło serbską propagandę na terenach Macedonii, czy założone w 1903 roku Koło Sióstr Serbskich (Kolo srpskih sestara), kształcące kobiety i popularyzujące wśród nich ideologię liberalną.

W XX wieku w samej Serbii, jak również szerzej – w ramach Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) i Królestwa Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija) – idea liberalizmu kształtowała w znaczący sposób życie polityczno-społeczne i kulturowe, zyskując także – w specyficznych warunkach swojego rozwoju – istotne cechy i właściwości. Sam liberalizm stał się symbolem określonego porządku państwowo-prawnego, który był wykorzystywany jako narzędzie polityczne w procesach jednoczenia i tworzenia nowego systemu państwowego. I tak wprowadzona 6 stycznia 1929 roku przez króla Aleksandra dyktatura i proklamowana jednocześnie ideologia jugosłowiańskiego unitaryzmu narodowego wiązała się z pełnym odrzuceniem dotychczasowego systemu, zwłaszcza parlamentaryzmu. Król w ogłoszonym wówczas manifeście podkreślił, że nastąpił czas, kiedy między królem a narodem nie może być pośrednika. Pomimo jawnie antydemokratycznego i zarazem antyliberalnego systemu, jaki został tym samym wprowadzony, historycy serbscy (a także inni jugosłowiańscy) podkreślają, że przez wprowadzenie dyktatury i zapoczątkowanie zakamuflowanego absolutyzmu (*prikrivenog apsolutizma*) miało dojść do konsolidacji i wzmocnienia państwa, co było konieczne z powodu niekorzystnego politycznie położenia kraju. Oczekiwano, że ta istotna zmiana przyczyni się do poprawy sytuacji międzynarodowej Jugosławii, a przy zbliżeniu z Francją, Wielką Brytanią i Czechosłowacją do wzmocnienia europejskiego liberalnego porządku na Bałkanach. W samej Jugosławii taką politykę i takie zamierzenia realizowali jugosłowiańscy unitarystyczni liberałowie pochodzenia zarówno serbskiego, jak też chorwackiego i słoweńskiego. Jugosławia w ten sposób jako istotny element francuskiego liberalno-obywatelskiego systemu i porządku (europejska demokracja, liberalizm i antyklerykalizm), w dodatku usytuowana w antyliberalnym politycznie regionie, musiała udowodnić innym siłom europejskim, że odgrywa rolę obrońcy opartej na wzorach zachodnich liberalnej demokracji w tej części Europy, a *jugoslavenstvo* (→ jugoslawizm) i państwowy centralizm miały być tego gwarantami.

W okresie międzywojennym w Serbii liberalizm nie zawsze funkcjonował jako sprecyzowana i jasno zdefiniowana idea (co było też jej specyfiką w XIX wieku), o czym świadczy myśl i działalność Dragišy Vasicia (1885–1945), polityka, pisarza i eseisty. Trwały ślad na jego liberalnej (w dużej jednak mierze ukierunkowanej nacjonalistycznie) postawie zostawiły wydarzenia z 1903 roku, po których oczekiwał ostatecznego wyzwolenia ziem serbskich spod okupacji austro-węgierskiej i uniezależnienia od na poły feudalnej Turcji. Swój rewolu-

cyjny narodowy liberalizm (*nacional-liberalizam*) wypróbował podczas wojen Serbów w latach 1912–1918. W latach 20. zbliżył się do socjalistów i komunistów (z którymi łączył go sprzeciw wobec systemu polityczno-państwowego), ale nie odstąpił od wyznawanej mieszczańskiej ideologii liberalizmu. Wraz ze Slobodanem Jovanoviciem założył w 1937 roku Serbski Klub Kulturalny (Srpski kulturni klub), który miał przeciwdziałać coraz mniej równoprawnej pozycji Serbii w Królestwie Jugosławii. To stowarzyszenie o profilu nacjonalistyczno-religijnym zostało stworzone na wzór liberalnej tradycji bośniacko-hercegowińskiej „Oświaty" („Prosvjeta") i innych organizacji powołujących się na idee liberalizmu, np. sokolstwa (Sokoli). Vasić reprezentował także tzw. narodowo-religijny liberalizm (*vjersko-nacionalni liberalizam*), który oponował przeciw stanowisku Cerkwi prawosławnej uznającej za Serbów tylko wyznawców prawosławia.

Idea liberalizmu zyskała interesujące znaczenie także w kontekście wyznaniowym, a konkretnie w związkach Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva) z Kościołami zachodnimi, zwłaszcza z protestantyzmem. Te specyficzne relacje, jakie zostały zawiązane już w XVIII wieku, w nowych okolicznościach politycznych i społecznych w XX wieku wzmocniły wyznaniowy liberalizm wyrażający się w religijnej tolerancji, indyferentyzmie czy odczuciach patriotycznych wobec państwa (wciąż jednak decydujący głos należał do nacjonalistycznie zorientowanych „świętosawców"; → *svetosavlje*). Współpraca i przyjazne nastawienie dotyczyło zwłaszcza protestantów i starokatolików z państw liberalno-demokratycznych na Zachodzie, przy czym szczególne więzi łączyły serbskie prawosławie z anglikanizmem (z którym pracowano nawet nad jednością w dziedzinie dogmatyki i liturgii). Sytuacja uległa zmianie w czasie rządów księcia Pavla Karađorđevicia, kiedy coraz wyraźniejsza obecność Kościoła katolickiego w Jugosławii doprowadziła do licznych konfliktów i sporów na tym tle (zwłaszcza od 1937 roku podczas kryzysu konkordatowego). Cerkiew prawosławna odegrała decydującą rolę w demonstracjach marcowych w 1941 roku, szczególnie zaś 27 marca w zamachu dokonanym przez liberalnie zorientowanych prozachodnich oficerów, liberalnych polityków i organizacje (*udar liberala*).

Ważne znaczenie w procesie narodowej integracji i unifikacji władze wyznaczyły kulturze i oświacie, dlatego dominującą pozycję przypisano członkom jugosłowiańskiego „Sokoła", a więc organizacji, która zdobyła rolę głównego popularyzatora ideologii liberalnej w Królestwie SHS. Sokoły – i podobne organizacje działające pod patronatem Kościoła katolickiego – prowadziły akcje społeczne w różnych obszarach kultury i oświaty, w których dało się odczuć intensywny wpływ polityki kulturalnej państwa. Ich znaczenie potwierdziła decyzja z 1929 roku o stworzeniu Sokołów Królestwa Jugosławii (Sokoli Kraljevine Jugoslavije) – pierwszej państwowej organizacji w obszarze kultury. Na tę dyktaturę liberalizmu odpowiedział także Kościół katolicki, który zaniepokojony szerzonymi za pośrednictwem tej organizacji ideami laickości, wyznaniowego liberalizmu i antyklerykalizmu, przeorganizował i wzmocnił działanie

własnych stowarzyszeń kulturalnych, zwłaszcza Orłów (Orlovi), które zmieniono w organizację Krzyżowców (Križari); miała być przeciwwagą dla jugosłowiańskich Sokołów jako najsilniejszej organizacji liberalnej w Królestwie Jugosławii, a jednocześnie szerzyć katolickie wartości i ideę chorwackości (*hrvatstva*).

Po drugiej wojnie światowej w okresie istnienia socjalistycznej Jugosławii w łonie rządzącej wówczas partii pojawiły się „liberalne" tendencje, które doszły do głosu po protestach studenckich w 1968 roku. „Liberalizm" ten nie stanowił jednak w swej istocie ideowej kontynuacji klasycznej ideologii liberalnej. Ówcześni działacze ze Związku Komunistów Serbii (Savez komunista Srbije), którym przypisywano to określenie (po 1968 roku), jak Latinka Perović (ur. 1933), Marko Nikezić (1921–1991) czy Mirko Čanadanović (ur. 1936), próbowali dokonać nowego otwarcia w polityce wewnętrznej i doprowadzić do liberalizacji i modernizacji społeczeństwa, co nie udało się ze względu na siłę ówczesnego systemu. Cały ów ruch liberalny okazał się nie tylko formą demonstracji politycznej, ale także manifestacją tendencji kulturowo-rewolucyjnych, co zbliżało go do idei rewolucji kulturalnej w Chinach. Uchodził za typowy spór pokoleniowy pomiędzy młodymi (często dziećmi dygnitarzy partyjnych, zwanymi liberałami) a starszymi (konserwatystami). Nazwa tej grupy – liberałowie, ale także „liberałowie" lub „tak zwani liberałowie" – nadana im przez oponentów ideowych (którzy stosowali te określenia jako rodzaj obelgi mającej na celu polityczną stygmatyzację) odnosiła się do forsowanych przez nich postulatów nowych tendencji w gospodarce (gospodarka rynkowa, rozwój przemysłu, otwarcie granic) i modernizacji, rozumianej wówczas jako wyraz większej wolności wobec centralistycznej władzy (tę część aparatu partyjnego, która opowiadała się za modernizacją, ale sprzeciwiała się liberalizacji, określano mianem quasi-liberałów). Przedstawiciele tej grupy jako hasło przyjęli „zabronione jest zabraniać" (będące echem protestów studenckich) ze względu na sprzeciw wobec tendencji nacjonalistycznych w polityce (opowiadali się przede wszystkim za Jugosławią opartą na narodowej zgodzie i porozumieniu), nazywani też byli „fałszywymi liberałami" i równocześnie „prawdziwymi stalinistami". Tak też postrzegano ich wówczas na świecie, uważając, że ich opór polityczny i ideowy jest rodzajem restalinizacji przygotowującej grunt dla polityki na wypadek śmierci Josipa Broza Tity (1892–1980) (→ titoizm). Kierownictwo Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije – SKJ) po rozprawie z opcją liberalną (1972) starało się prowadzić politykę, która potępiała wszelkie odstępstwa od głównego kursu partii. W 1974 roku na X kongresie SKJ Tito w swojej wykładni liberalizmu (i zestawionego z nim nacjonalizmu) zaznaczył, że wyrastają z „technokratyzmu" prowadzącego nieuchronnie ku kapitalizmowi (*Referat na X kongresu SKJ*, 1974).

Liberałowie w gronie Związku Komunistów Serbii (Savez komunista Srbije – SKS) byli generalnie bardzo negatywnie odbierani i aktywnie zwalczani. W książce Savy Kržavca i Dragana Markovicia *Liberalizam od Đilasa do danas* (1978) utożsamiano ich z małomiasteczkowym oportunizmem, technokraty-

zmem, sowietofobią i antytitoizmem. W trudnych dla Jugosławii i Serbii pod względem politycznym czasach i już po śmierci Tity zorganizowano sympozjum „Liberalizam i socijalizam" (1984), w którym brali udział także uczeni wyrzuceni z uniwersytetów. Liberalizm jako jeden z zasadniczych tematów spotkań stał się przedmiotem polemiki między Zoranem Đinđiciem (1952–2003) i Ljubomirem Tadiciem (1925–2013). W toku dyskusji pierwszy z nich liberalizm rozpatrywał „z racjonalnego", a drugi „z utopijnego" stanowiska.

Negatywna narracja uległa zmianie pod koniec lat 80. XX wieku, do czego przyczynił się dziennikarz Stevan Nikšić (1946–2010) w czasopiśmie „Borba". Zwracając uwagę na fakt, że liberałowie byli środowiskiem, którego aktywność najbardziej opierała się na sprzeciwie, dodawał, iż opór wobec wszystkiego, co inne, stanowi warunek istnienia „plemienno-zaściankowego ducha" (*plemensko-palanački duh*) (→ *filosofija palanke*), który narusza „wspólnotową jedność" (*saborna celovitost*). Jeden z najważniejszych i najbardziej wpływowych serbskich intelektualistów Dobrica Ćosić (1921–2014) miał na ich temat niejednoznaczne zdanie. W rozmowie ze Slavoljubem Đukiciem (ur. 1928) *Čovek u svom vremenu: razgovori sa Dobricom Ćosićem* (1989) z jednej strony dostrzega ich ideowe inspiracje i zamierzenia, z drugiej jednak podkreśla, że ich działalność przypadła na trudne dla Serbii czasy (modernizację uznaje za ważniejszą od rozwiązania kwestii narodowej) i że są gorsi od samego Tity. Mijat Lakićević w książce *Prelomna' 72: Uzroci i posledice pada srpskih (komunističkih) liberala oktobra 1972. godine* (2003) zauważa, że na początku lat 90. wiele ideowych formacji doczekało się rehabilitacji (w tym nawet współpracujący z faszystami, co spowodowało przedefiniowanie podręczników do historii), ale nie stało się to udziałem liberałów, którzy odeszli w zapomnienie. Jednym z decydujących o tym czynników był ideowy rozkrok liberałów stojących pomiędzy nacjonalizmem a politycznym oporem wobec niego (Olga Popović-Obradović) – to właśnie miało wpływ na niejednoznaczny stosunek do liberalizmu we współczesnej Serbii.

Politykę opartą na zasadach liberalizmu prowadzi obecnie środowisko skupione wokół Partii Liberalno-Demokratycznej (Liberalno-demokratska partija), która propagując szeroko pojęty racjonalizm w społeczno-politycznej przestrzeni państwa, opowiada się za ściślejszymi związkami Serbii z krajami zachodnioeuropejskimi i rozwojem społeczeństwa głównie w sferze ekonomicznej. W lutym 2009 roku władze stronnictwa wydały dokumenty: *Povelja slobode* i *Povelja slobodne evropske Srbije*, w których zakreślono najważniejsze postulaty polityczne i ideowe mające przyczynić się do przekształcenia Serbii w nowoczesne państwo. Są to hasła z ducha liberalne, promujące przede wszystkim wszelkie formy wolności (osobistej, prawnej, ekonomicznej, wyznaniowej i światopoglądowej), ale ograniczone prawami i swobodami innych ludzi. Hasła te próbują łączyć różne, czasem przeciwstawne rozwiązania (stąd hasło wolności życia, ale i szacunku względem niego, hasło powrotu do tradycji, ale i potrzeby otwarcia na nowoczesność). W styczniu 2012 roku z kolei partia opublikowała kolejny program, zatytułowany *Preokret*, w którym za najbardziej

naglącą potrzebę uznaje się transformację Serbii w państwo praworządne i bezpieczne, z gospodarką opartą na wolnym rynku, ale prowadzące także politykę socjalną nastawioną na pomoc najbardziej potrzebującym. Poza tym wysuwane są typowo liberalne hasła: modernizacja jako jedyny sposób mobilizacji wewnętrznego potencjału demokracji, ochrona praw człowieka, praw obywatela i praw mniejszości narodowych i etnicznych, potrzeba kształcenia (→ kształcenie) i dokończenia prywatyzacji. Sam program i postulaty partii brzmią jednak jeszcze zbyt obco dla przeciętnego Serba, co potwierdzają ostatnie wybory z 2014 roku, w których nie przekroczyła ona progu wyborczego.

Idea liberalizmu na ziemiach serbskich – za sprawą trudnych warunków jej rozwoju – zyskała specyficzną formę. W pełni zaistniała dopiero w drugiej połowie XIX wieku, stając się refleksem europejskiego liberalizmu tamtych czasów (z silną tendencją nacjonalistyczną), natomiast w następnym stuleciu przybrała kształt w dużej mierze nieokreślonej ideowo tendencji, stanowiącej fundament porządku państwowego i prawnego w Królestwie SHS, a następnie Jugosławii. W okresie socjalizmu liberalizm funkcjonował jako kompleks idei podważających centralizm i autorytaryzm rządów komunistycznego aparatu władzy, w związku z czym postrzegano go w negatywnym świetle (często łącząc z restalinizacją i podkreślając jego antynacjonalność). Obecnie idee liberalne w Serbii, uważane przez znaczną część społeczeństwa za nieprzystające do aktualnych warunków społecznych, politycznych i ekonomicznych, nie zyskują szerszego poparcia.

Despotović Lj., *Srpska politička moderna. Srbija u procesima političke modernizacije 19. veka*, Novi Sad 2003; *Liberalizam i socijalizam. Liberalne i socijalističke ideje i pokreti na tlu Jugoslavije*, Beograd 1984; *Liberalna misao u Srbiji*, Beograd 2002; Matić M., *Liberalizam, populizam i demokratija*, Beograd 1992; Žutić N., *Liberalizam i Srbi u prvoj polovini XX vijeka. Iz istorije ideologije građanskog liberalizma*, Beograd 2007.

Damian Kubik

LIBERALIZM
(Słowenia)

Użycie terminu „liberalizm" utrwaliło się w słoweńskim dyskursie publicznym po rewolucji marcowej w roku 1848, zazwyczaj w zesłoweńszczonej formie „wolność myślenia" (*svobodomiselnost*) i stanowiło przeciwwagę dla pejoratywnie nacechowanego germanizmu *frajgajst*, którym w okresie przedmarcowym określano buntowników i zwolenników rewolucji francuskiej. Najgorętsze spory wokół definicji pojęcia toczyły się w latach 70. XIX wieku przeważnie na łamach liberalnego czasopisma „Slovenski narod" (1868–1943) i jego konser-

watywnego odpowiednika „Slovenec" (1873–1945). Anonimowy przedstawiciel pierwszej opcji politycznej w artykule *Liberalizem in mi* wyjaśniał, że liberalny znaczy tyle, co miłujący wolność. Jego zdaniem czytelnicy powinni zrozumieć, że w życiu politycznym liberałowie kierują się dobrem narodu i postępem. Należy więc odróżnić prawdziwy liberalizm od jego zniekształconej wersji promowanej przez konserwatystów, którzy „najpierw psują znaczenie uczciwego obcego słowa, a następnie krytykują jego zniekształcone znaczenie" („Slovenski narod" 1873). Strona konserwatywna starała się nie dopuścić, by odebrano jej prawo do stosowania przymiotnika postępowy i – tak jak liberałowie – podkreślała różnice między prawdziwym i zdeformowanym liberalizmem. Prawdziwym liberałem anonimowy autor artykułu *V pojasnilo strankarskih imen* nazywał człowieka postępowego, zwolennika „duchowej" wolności, konstytucjonalistę i demokratę, który walczy o prawa ludu i nie ma nic wspólnego z antykatolicyzmem i wolnością obyczajową („Slovenec" 1879). Na przełomie XIX i XX wieku liberalna strona sceny politycznej była wystarczająco silna, by wziąć udział w sporach ideologicznych charakterystycznych dla tego okresu. Jednak mieszczański charakter ruchu liberalnego, jego niewielka wrażliwość na kwestie socjalne i jednoznacznie wyartykułowany postulat wolności indywidualnej (w odróżnieniu od „prawdziwej" wolności duchowej) sprawiły, że liberalizm nie zakorzenił się głęboko w słoweńskiej świadomości społecznej, co z kolei wspomogło jego marginalizację w okresie trwania Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Jeśli oficjalna doktryna w ogóle zajmowała się tym pojęciem, podkreślała postępowy charakter przedwojennych ruchów liberalnych, ale potępiała ich wzniosłość intelektualną i brak wrażliwości na losy chłopów i robotników. W połowie lat 60. XX wieku liberalizmem nazywano silne, ale wewnątrzpartyjne tendencje reformistyczne. Leksykon *Družboslovje* (ur. F. Jerman, 1979) o nich jednak nie wspomina i liberalizm zrównuje z leseferyzmem i „wolnym rynkiem dla kapitalistów", ale też z tolerancją religijną, wolnością obywatelską i równością wobec prawa. Po powstaniu Republiki Słowenii w roku 1991 to właśnie liberalizm gospodarczy i światopoglądowy stał się w odbiorze powszechnym widomym znakiem nowego otwarcia. Liberalizm najczęściej łączono z treściami utrwalonymi w XIX-wiecznej tradycji słoweńskiej, związanymi z antyklerykalizmem, swobodą wypowiedzi, wolnością gospodarczą i tolerancją obyczajową. To wyobrażenie po włączeniu Słowenii w obieg globalny zaczęło bardzo szybko nabierać dodatkowych znaczeń związanych z pojęciem „neoliberalizm", ale nawet *Slovar novejšega besedja* (ur. A. Bizjak Končar, M. Snoj, 2012), którego celem jest uzupełnienie korpusu leksykalnego słownika akademickiego o nowe pojęcia, nowy liberalizm (neoliberalizm) definiuje w następujący sposób: „Teoria i kierunek gospodarczo-polityczny, który sprzyja rozwojowi wolnego handlu i przeciwstawia się ingerencji państwa w gospodarkę". W korpusie języka słoweńskiego Gigafida wyraz „liberalizm" najczęściej poprzedzają neutralne przymiotniki, takie jak „gospodarczy", „polityczny", „rynkowy", „klasyczny", ale bardzo często rzeczownik ten występuje również z określeniami pejoratywnymi: „dziki", „nieokiełznany",

„łże-", „zgniły", „oszalały", „okrutny", przy czym zazwyczaj określają one nie sam liberalizm, ale, tak jak w przypadku socjalizmu, jego „wypaczenia".

Warunki do przyjęcia nowego pojęcia i oznaczającego je terminu przygotowywał burzliwy okres poprzedzający rewolucję marcową. Dominującą praktykę ideologiczną wyznaczał ponadnarodowy antyliberalny sojusz Świętego Przymierza (na jego II kongresie, który odbył się w Lublanie w roku 1821, upoważniono Austrię do obalenia liberalnego rządu w Neapolu), ale za pośrednictwem Wiednia docierały do prowincji południowych monarchii austro-węgierskiej również „francuskie" idee, które spowodowały w społeczeństwie słoweńskim podział na siły progresywne, później identyfikowane z liberalizmem, i reakcyjne. Na ten w omawianym okresie nie do końca uświadomiony podział nałożyły się, równie zalążkowe, procesy protonarodowe, dlatego całościowy obraz epoki jest trudny do opisania. Z narracją konserwatywną zazwyczaj łączą się idee związane z duchową i genetyczną wspólnotą wszystkich Słowian, wzorowane na ideologii pangermanizmu i podporządkowane tej samej strukturalnej tendencji do centralizacji i potrzebie tworzenia silnych organizmów politycznych. Do Słowenii idee te dotarły okrężną drogą przez Czechy i w części styryjskiej rozwijały się w ścisłej współpracy ze współwyznawcami w Chorwacji. Narracja, która później została nazwana liberalną, wiąże się natomiast z działalnością krytyka literackiego Matii Čopa (1797–1835) i poety France Prešerna (1800–1849). Na bazie słabo rozwiniętej, ale istniejącej rodzimej tradycji „francuskiego" oświecenia zaadaptowali światopoglądowe wzorce niemieckiego wysokiego romantyzmu, zwłaszcza – jak przekonuje Marko Juvan – kosmopolityczną tradycję młodego Schlegla (→ uniwersalizm) (*Svetovna književnost na Kranjskem; transfer romantičnega svetovljanstva in oblikovanje nacionalne literature*, „Primerjalna književnost" 2011).

W kwietniu 1868 roku ukazał się pierwszy numer liberalnego w przekonaniu jego twórców czasopisma „Slovenski narod". W artykule wstępnym zatytułowanym *„Slovenskega naroda" politični program* niepodpisany autor jasno określił wartości, którym będzie hołdować nowe pismo: dobrobyt, prawdziwa wolność, ogłada, równouprawnienie języka słoweńskiego w szkołach, urzędach i życiu publicznym. Wśród wartości „liberalnych" autor wymienia również dobro „zjednoczonej, silnej i wolnej Austrii", która stanowi gwarancję bezpieczeństwa dla narodu słoweńskiego, oraz docenienie roli Kościoła katolickiego, który włożył dużo wysiłku w rozwój i ogładę ludu, dlatego „dla naszego czasopisma sprawy związane z wiarą, dogmatami i ważnymi instytucjami kościelnymi pozostaną święte, tak jak są one święte dla całego narodu. Nasze pismo będzie się starało, aby majątek kościelny pozostał nietknięty, żeby szkoła ludowa nie została rozdzielona od Kościoła, a życie w nim zostało ożywione" („Slovenski narod" 1868). Odsetek ludzi, których przekonały nawet tak umiarkowane hasła liberalne, nie był w tym okresie duży – były popularne w kręgach handlowej i przemysłowej inteligencji świeckiej, uczącej się młodzieży i nauczycieli. W styczniu tego samego roku umiarkowanie konserwatywne czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902) opublikowało

wierszowany paszkwil na liberałów *Pred liberalizmom na kolena*. Anonimowy autor ukazuje w nim liberalizm jako nowo narodzone dziecię, które w odczuciu jego zwolenników ma zmienić świat za pomocą haseł braterstwa, równości oraz obietnicy powszechnego bogactwa i równych praw dla wszystkich. Kością niezgody nie są jednak wspomniane wartości, bo autor, jak się można domyśleć, popiera je, ale postawa słoweńskich liberałów przekonanych, że: „Nowe czasy otwierają złote drzwi, kończy się pustka wieków ciemności! Kto tak nie myśli, ten trąba, pochodzi z Tyrolu lub gór na południu". Artykuł wskazuje na różnice natury bardziej psychologicznej niż ideologicznej. Autor zarzuca liberałom, że najpierw źle zinterpretowali i przywłaszczyli sobie ideę postępu, a później zaczęli z niej czerpać poczucie wyższości, przekonani, że całe zło bierze się z głupoty innych.

Do opisu podziału ideologicznego w okresie po rewolucji marcowej najczęściej używano dualistycznego, na czeskim wzorcu opartego modelu diachronicznego, który zaproponował w roku 1906 historyk kultury i literatury Ivan Prijatelj (1875–1937) w rozprawie *Književnost mladoslovencev*. Obóz konserwatywny, nazwany zgodnie z czeskim modelem „starosłoweńskim", miał w opinii Prijatelja kształtować słoweńską politykę i kulturę w latach 1848–1868, podczas gdy na latach 70. XIX wieku swe piętno odcisnęła generacja młodosłoweńska, związana z liberalnym czasopismem „Slovenski narod" (od 1868 roku właśnie). Podział na staro- i młodosłoweńców jest silnie naznaczony narracją postępową, dlatego interpretuje działalność starosłoweńców jako byt jeszcze nieukształtowany, niewystarczająco uświadomiony, jako pierwszy krok na drodze do celu, który mieli osiągnąć dopiero młodosłoweńcy. Starosłoweńcom Prijatelj zarzuca brak wielkiej idei i utylitaryzm, który rozmienił na drobne liberalne zdobycze rewolucji marcowej. W rzeczywistości zmiany, jakie nastąpiły po wejściu na scenę polityczną generacji młodosłoweńskiej, były bardziej ilościowe niż jakościowe, a różnice między przedstawicielami obu nurtów często sprowadzały się do różnic generacyjnych i z nimi związanych profilów psychologicznych. Zarówno staro-, jak i młodosłoweńcy wciąż koncentrowali się na ideologicznie bezpiecznej kwestii narodowej i na zagadnieniach dotyczących pracy u podstaw; organizowano zjazdy patriotyczne, tak zwane *tabory*, w ramach gimnastyczno-patriotycznej organizacji sokolstwa uaktywniono czytelnie (*čitalnice*, towarzystwa ludowo-kulturalne, których celem było propagowanie czytelnictwa), wydawano czasopisma. Bardzo wyraźnie niekonsekwencja światopoglądowa jest widoczna u najstarszego przedstawiciela młodosłoweńskiej generacji Frana Levstika (1831–1887), który sam czuł duchową więź z liberalizmem europejskim, ale był w tym odczuciu odosobniony. Ambitnie zaprojektowane przez niego czasopismo o znamiennym tytule „Naprej" (1863) nie znalazło czytelników i przestało się ukazywać po roku, a wydawana przez niego satyryczna gazeta „Pavliha" (1836–1923) zdobyła popularność, ponieważ wyśmiewała nie tyle postawy polityczne, ile wady charakteru czołowych polityków lokalnych i federalnych. Z drugiej strony najwyższym autorytetem dla tego „liberała" był lud, jego możliwości percepcyjne, gusta

i rozumienie świata. Wzgląd na lud blokował wszelkie radykalne zmiany. Levstik był ponadto wyjątkowo nieufny wobec młodej inteligencji słoweńskiej, która stanowiła zalążek przyszłych stronnictw liberalnych. Przełomu nie przyniosła również działalność Josipa Stritara (1836–1932), poety, pisarza, nauczyciela i wydawcy wpływowego czasopisma „Zvon" (od 1870), które mogło uchodzić za bardzo liberalne tylko w oczach jego przeciwników politycznych. Jego wiersz *Izpoved* (1872) powiela ideały wyrażane przez Prešerna prawie 30 lat wcześniej: „Moje cele to zgoda i pokój między narodami/ jestem Słoweńcem liberalnym – rzucajcie kamieniami!".

W roku szkolnym 1854/1855 maturę w lublańskim liceum klasycznym zdawało bardzo utalentowane pokolenie nazwane później *vajevcami* (od tytułu redagowanego przez nich nielegalnego czasopisma „Vaje", czyli 'wprawki' / 'ćwiczenia'). Jej przedstawiciele, Fran Erjavec (1834–1887), Simon Jenko (1835–1869), Valentin Zarnik (1837–1888), Janez Mencinger (1838–1912) i Gregor Krek (1840–1905), zaproponowali bardziej bezkompromisową interpretację pojęcia „liberalny", która miała zastąpić romantyczno-nacjonalistyczną wizję wolności narodowej wolnością osobistą, ale ich głos był mniej słyszalny niż głosy Levstika i Stritara. Najsilniejszą osobowością polityczną wśród nich był działający w Lublanie początkujący adwokat Valentin Zarnik, nazywany ojcem słoweńskich *taborów*. Był człowiekiem o radykalnie liberalnych poglądach, których jednak nie zdołał wprowadzić w życie (jako kandydat liberalny wygrał wybory tylko w roku 1873). Przedstawiciele grup społecznych niezwiązanych ze stronnictwami katolickimi obawiali się, że niemiecka partia liberalna wykorzysta spory polityczne wśród Słoweńców i przeciągnie na swoją stronę liberałów pochodzenia słoweńskiego. Strach przed oskarżeniem o zdradę, grożącym tym, którym było po drodze z niemieckimi liberałami, silnie zdeformował rodzącą się słoweńską myśl liberalną. Również dlatego liberalne czasopismo „Slovenski narod" i jego klerykalny odpowiednik „Slovenec" nie zajmowały ekstremalnych pozycji ideologicznych. Okres ten jest opisywany przez historyków jako okres zgody (*sloga*), a słowo oznaczające gotowość na zgodę, przychylność wobec takiego stanowiska (*slogaštvo*) nabrało w języku słoweńskim pejoratywnego wydźwięku na przełomie wieków, kiedy katolicki teolog Anton Mahnič (1850–1920) – zawsze bardzo radykalny w swoich sądach – oskarżył przywódców narodowych, tak zwanych wielmoży (*veljaki*), że ich lenistwo intelektualne i zamiłowanie do świętego spokoju doprowadziło do powstania liberalnego państwa i pcha naród słoweński wprost w objęcia socjalizmu. Mahnič nie miał żadnych trudności z określeniem źródła: „Wiedeński wiatr jest w stanie w ciągu paru miesięcy zdmuchnąć resztki wiary chrześcijańskiej" (*Potovanje z Gorice na Dunaj*, 1887).

Na przełomie XIX i XX stulecia przedstawiciele obozu konserwatywnego cieszyli się poparciem instytucjonalnym, mogli się również oprzeć na utrwalonej tradycji klerykalnej (→ klerykalizacja), której siłę potwierdzała teoretyczna i praktyczna działalność teologów. Oprócz Antona Mahniča w polemikach publicystycznych, zwłaszcza dotyczących sztuki, aktywnie uczestniczył Frančišek

Lampe (1859–1900), a najsilniejszą teoretyczną podbudowę zapewnił narracji konserwatywnej filozof i teolog Aleš Ušeničnik (1868–1952). W tym okresie jako bezpośrednia reakcja na polityczne organizowanie się ruchu katolickiego powstała Liberalna Partia Narodowa (Liberalna narodna stranka) założona w listopadzie roku 1894 – później przemianowana na Partię Narodowo-Postępową (Narodno napredna stranka) – ale nie udało jej się opracować ani niezależnej od liberalizmu austriackiego teorii społecznej, ani radykalnego programu politycznego. Bardzo mocno owa miałkość programowa dała się odczuć po powstaniu w roku 1896 Jugosłowiańskiej Partii Socjaldemokratycznej (Jugoslavenska socijaldemokratska stranka – JSDS). W porównaniu z internacjonalizmem i radykalizmem społecznym JSDS poglądy liberałów, reprezentujących umiarkowany burżuazyjny nacjonalizm, wydawały się miałkie i konformistyczne. W rezolucji dołączonej do aktu erekcyjnego obóz liberalny uznał zasady wiary katolickiej za podstawę kulturalnego i gospodarczego rozwoju narodu słoweńskiego. Partia domagała się co prawda rozszerzenia praw politycznych (prawa wyborcze dla kobiet), deklarowała wrażliwość na socjalne problemy rolników, rzemieślników, kupców i robotników, ale jej wizja społeczeństwa nie różniła się znacząco od narracji konserwatywnej. Priorytetami dla obu stron pozostawały idee postępu i rozwoju narodu, a celem było społeczeństwo dobrobytu, w którym każdy człowiek zgodnie ze swoim stanem i możliwościami pracuje dla wspólnego dobra. Papież Leon XIII ujął tę wizję w metaforę ludzkiego ciała, które jest zdrowe tylko wtedy, kiedy zgodnie pracują wszystkie jego członki (encyklika *Rerum novarum*, 1891), a prominentny działacz partii liberalnej, pisarz i prezydent Lublany Ivan Tavčar (1851–1923) porównywał społeczeństwo do maszyny, w której każdy, nawet najmniejszy trybik pełni istotną i, co ważne, z góry dla niego przeznaczoną rolę (*Nekoliko pripomb h gospodarskemu programu JDS*, „Slovenski narod" 1918). Postać Tavčara pozostaje w powszechnej świadomości Słoweńców uosobieniem pierwszej fazy słoweńskiego liberalizmu i łączy się z zespołem wartości liberalnych, które można odnaleźć w wielu podręcznikach i opracowaniach: wolnością jednostki, wolnością narodową i wyżej opisaną troską o lud. Janko Kos w bardzo popularnym i kilkakrotnie wydawanym podręczniku *Pregled slovenskega slovstva* pisze o „trosce o zdrowie i postęp ludności wiejskiej" (1974).

Gwałtowne zmiany nastąpiły na początku XX wieku, kiedy stosunek do katolicyzmu stał się zarzewiem poważnego konfliktu światopoglądowego. Zwolennicy obozu katolickiego zarzucali liberałom ateizm i brak patriotyzmu – świadczy o tym na przykład niepodpisany artykuł *Klerikalno hujskanje* opublikowany w roku 1908 w liberalnym czasopiśmie „Slovenski narod". Czternastego maja 1911 roku chrześcijański socjalista Janez Evangelist Krek (1865–1917) w mowie wygłoszonej na zjeździe zwolenników partii ludowej (Slovenska ljudska stranka) zauważył, że w programie liberalnym „nie ma żadnej myśli poza jedną: powiesić czarnych na suchej gałęzi, precz z kościołami i klasztorami" („Slovenec" 1911). Skutkiem podziału była niezwykle szybka radykalizacja obu stron, która z kolei domagała się uproszczonego i populistycznego

wzorca rozumowania. Wzorzec ten, widoczny na przykład w poglądach poety i byłego duchownego Antona Aškerca (1856–1912), sprowadzał się do prostego mechanizmu opartego na dwóch założeniach. Według pierwszego z nich ludzkość ma jeden cel – postęp, a droga do niego prowadzi przez rozum, który jest sprzeczny z zasadami wiary katolickiej. Z drugiej strony takie rozumowanie zakłada, że lud jest materiałem, z którego partie liberalne budują gmach kultury narodowej, dlatego dobro ludu stanowi o racji istnienia liberalizmu. Zadaniem liberałów jest więc uświadamianie prostego ludu i wyzwalanie go spod władzy Kościoła katolickiego. Poziom dyskusji publicznych i zacietrzewienie strony konserwatywnej doskonale obrazuje tragikomedia w pięciu aktach *Liberalizem, ali večni Žid* (1897) napisana na podstawie „źródeł historycznych" przez Jožefa Debevca. Dramat, opowiadający o zwycięskich walkach Kościoła ze złem, traktuje liberalizm jako ostatnie wcielenie szatana. Pobożnych czytelników kwartalnika „Katoliški obzornik" (1897–1906), w której została opublikowana ta tragikomedia, miały odstraszać postulaty głoszone przez „pozbawionego imienia i ojczyzny" Żyda: swobodny przepływ siły roboczej, wolny rynek pracy, większa rola mieszczaństwa w administracji państwowej, powszechny obowiązek szkolny, rozdział państwa od Kościoła, tolerancja religijna, likwidacja funduszy kościelnych, zniesienie granic i ceł czy wolny przepływ kapitału. W scenie końcowej (przeniesionej z Paryża do Wiednia, by uświadomić publiczności, jak bliskie jest niebezpieczeństwo) zderzają się dwie armie, których żołnierze mają obrazować rozwarstwienie słoweńskiego społeczeństwa na początku XX wieku: z jednej strony maszerują czerwone tłumy, za nimi idzie burżuazja, panowie we frakach, kapitaliści, profesorowie. Druga armia składa się z młodzieży, prostego ludu, duchowieństwa, a „inteligentów wśród nich nie ma dużo" („Katoliški obzornik" 1897). Obawy stronnictwa katolickiego, w bezpośredni i mało wyszukany sposób uzewnętrznione w agitce Debevca, w tym okresie nie znajdowały bezpośredniego odzwierciedlenia w słoweńskim życiu politycznym.

Dopiero w czerwcu 1918 roku, 20 lat po publikacji antysemickiej i antyliberalnej tragikomedii Debevca, powstała liberalnie ukierunkowana Jugosłowiańska Partia Demokratyczna (Jugoslovanska demokratska stranka – JDS) z programem zawierającym postulaty, przed którymi ostrzegał Debevc: opieka socjalna, system emerytalny, ubezpieczenia robotnicze, ośmiogodzinny dzień pracy. W podręcznikach jugosłowiańska faza słoweńskiego liberalizmu nie jest drobiazgowo opracowana, ponieważ wiąże się z ideą unitaryzmu, której zwolennicy uważali, że powolne stapianie się narodu słoweńskiego z innymi narodami południowosłowiańskimi zapewni nowo powstałej jednostce siłę polityczną i kulturową potrzebną do obrony przed silniejszymi sąsiadami. Niepopularną wśród wyborców ideę unitaryzmu w okresie 1918–1929 popierały również inne partie, ale najbardziej zagorzałym zwolennikiem tej idei była właśnie JDS. Jurij Perovšek (*Liberalizem in vprašanje slovenstva*, 1996) podkreśla, że stanowisko to nie było, jak się często powtarza, wymuszone przez Belgrad; przeciwnie, w dużej mierze wynikało z wewnętrznego rozwoju

politycznego. O kształcie tej koncepcji decydowały zarówno czynniki krótko-, jak i długoterminowe. Pierwsze były związane z gospodarczymi interesami kapitału słoweńskiego i aktywnością polityczną, ponieważ idea unitaryzmu stanowiła ideologiczną przeciwwagę dla autonomicznie ukierunkowanych partii katolickich. Średnioterminowo ruch unitarystyczny był związany z koncepcją iliryzmu (bywał nazywany nowoiliryzmem), opartą na przekonaniu, że „naturalnymi" sojusznikami Słoweńców w walce z niemieckim imperializmem są językowo i „genetycznie" z nimi związane ludy południowosłowiańskie, które cierpią pod tym samym jarzmem. Teoria trójjedynego narodu Słoweńców, Chorwatów i Serbów bazowała na poglądzie, że naród to stan, do którego należy świadomie dążyć, a nie kategoria esencjonalna, która nabiera konturów w czasie historycznym. Anachroniczna idea „trójjedynego" (lub samotrzeciego, ponieważ cechowała go dominująca pozycja Serbii) narodu była z drugiej strony nowoczesną próbą zbudowania nowej kultury dla już istniejącego społeczeństwa. Koncepcja trójjedynego narodu mogła się oprzeć również na charakterystycznym dla kultury słoweńskiej federalistycznym sposobie myślenia o wspólnocie. Wbrew takim tłumaczeniom trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego partia liberalna, która w okresie habsburskim zdradziła ideały liberalizmu europejskiego, by zachować charakter narodowy, pół wieku później tak ochoczo przejęła myśl o narodzie jugosłowiańskim. W liberalnej publicystyce tego okresu pojawiają się takie określenia, jak „śmieszny lokalny patriotyzm" i „małostkowość filistrów". Liberalny intelektualista Anton Loboda w lipcowym numerze czasopisma literackiego „Ljubljanski zvon" opublikował artykuł pod znamiennym tytułem *Narod, ki nastaja* (1918). W przeciwieństwie do narodów Europy Zachodniej powstających jako produkt historyczny narody słowiańskie były według tego autora wynikiem ś w i a d o m e g o procesu twórczego, to znaczy narodowo-politycznego „ożywiania" amorficznej do tego czasu i pod względem kultury uśpionej masy ludzkiej. Narodowości słoweńska, serbska i chorwacka, których istnieniu Loboda nie zaprzeczał, były według jego interpretacji tylko fazami przejściowymi na drodze do celu – narodu jugosłowiańskiego. Wniosek Lobody odzwierciedla – zapewne nieświadome – długofalowe doświadczenie historyczne, zgodnie z którym narody zachodnie różniły się od pozostających na obrzeżach imperium w sposób esencjonalny.

Gdy wyłączność na interpretację pojęć w sferze publicznej przywłaszczyła sobie Komunistyczna Partia Jugosławii, ideę liberalizmu zaczęto łączyć z odrzuconym słownikiem mieszczańskim w przekonaniu, że skazuje się ją tym samym na powolne zanikanie i nieuniknioną śmierć wskutek oddziaływania mechanizmu konieczności historycznej. W okresie wojującego kolektywizmu 1945–1957 przymiotnik l i b e r a l n y oznaczał po prostu p r z e c i w n y o b o w i ą z u j ą c e m u p o r z ą d k o w i i dlatego w r o g i. Sytuacja zaczęła się zmieniać już w drugiej połowie lat 50., kiedy do życia publicznego weszła tak zwana generacja krytyczna, której doświadczenie wojny i rewolucji ukształtowało się inaczej niż u pierwszej generacji „funkcjonariuszy", przyzwyczajonych do wykonywania poleceń. Było to ponadto intelektualnie i artystycznie bardzo silne pokolenie

domagające się swobodnego przepływu idei i wolności jednostki. Czasopisma, w których publikowali swoje utwory przedstawiciele tej generacji: „Revija 57" (1957–1958), „Perspektive" (1960–1965) i „Tribuna" (po zmianie polityki redakcyjnej w 1965 roku), miały charakter liberalny i neoawangardowy. Wróciły źródłowe wyznaczniki pojęcia „liberalizm": wolnościowy, postępowy, narodowy. Przez całe lata 50. i 60. między działaczami kultury i władzą toczyła się gra o granice dopuszczalnej dyskusji, przy czym chodziło raczej o rozszerzenie ramy wytyczonych przez panujący reżim niż o ich zlikwidowanie. Władza liczyła na efektywność „nadwornej" opozycji, która miała odegrać rolę wentylu bezpieczeństwa. W końcu idea pluralizmu interesów – ale nadzorowanych przez jedyną partię – była wpisana w teorię jugosłowiańskiej samorządności. Pierwsze poważniejsze ataki na tzw. liberalizm mieszczański (w zakresie jego pojęć mieściły się: demokracja, swoboda wyrażania poglądów i religii, dezideologizacja jako warunek twórczego rozwoju osobowości) przeprowadził w czasie „gorącej wiosny" roku 1964 ówczesny przewodniczący Komisji Ideologicznej KC Związku Komunistów Słowenii (Zveza komunistov Slovenije) Stane Kavčič (1919–1987), który był – paradoksalnie – zarazem twórcą pierwszego po drugiej wojnie światowej słoweńskiego liberalnego programu gospodarczego.

W połowie lat 60. XX wieku w całej Jugosławii idee liberalne na krótko odżyły w postaci tak zwanego partyjnego liberalizmu, który był próbą znalezienia drogi pośredniej między gospodarką socjalistyczną a kapitalistyczną. W Słowenii przybrał formę zwartego programu gospodarczego i społecznego, którego autorem był przewodniczący Rady Wykonawczej (Izvršni svet) Republiki Słowenii w latach 1967–1972 Stane Kavčič. Był politykiem tak popularnym, że ośrodek badań opinii publicznej musiał zmienić metodologię badań, by zmniejszyć dystans między Kavčičem a mniej wywrotowymi politykami. Wewnątrzpartyjne reformy liberalne zaproponowane przez Kavčiča koncentrowały się na zmianach ekonomicznych, ale te pociągnęły za sobą postulaty społeczne: rozszerzenie wolności politycznych w ramach socjalistycznego porządku społecznego i zwiększenie autonomii poszczególnych republik, które miały otrzymać możliwość nawiązywania gospodarczych kontaktów z zagranicą, samodzielnego zaciągania międzynarodowych pożyczek, używania własnego języka w wojsku i zakładania narodowościowo jednorodnych jednostek wojskowych. Reformy Kavčiča zmierzające do nacjonalizacji i dezideologizacji życia społecznego mocno przekroczyły granicę, którą rząd federalny uznawał za bezpieczną. W roku 1971 i 1972 za sprawą osobistej interwencji Tity doszło do rozliczenia z nurtem liberalnym w Chorwacji, Serbii i Słowenii, a jego przywódcy zostali usunięci z życia publicznego. Konstytucja uchwalona w roku 1974 wprowadziła system samorządu socjalistycznego, który częściowo oparł się na decentralizacji osiągniętej w okresie partyjnego liberalizmu, ale zarazem kładł szczególny nacisk na przewodnią rolę partii komunistycznej.

Po upadku muru berlińskiego liberalizm jako część zwycięskiej narracji powrócił do debat ekonomicznych i światopoglądowych, stanowiąc ich istotny czynnik. W Słowenii nie mógł być jednak przyjmowany bez zastrzeżeń choćby

dlatego, że wojna, która toczyła się po drugiej stronie nowej południowej granicy, podważała trwałość wartości liberalnych i sprzyjała dążeniu do zamykania się we własnej wspólnocie. Z drugiej strony dla niektórych ideologów narodowych tego okresu zaczerpnięte z liberalnego słownika słowa ład społeczny i dobrobyt służyły za skrót myślowy, dzięki któremu stało się możliwe proste i „naukowo udowodnione" odcięcie się od wspólnej przeszłości jugosłowiańskiej. Stopień akceptowania zasad liberalnych w społeczeństwie słoweńskim zmniejszał się w miarę burzliwego i zakłócanego przez poważne nieprawidłowości rozwoju wolnego rynku (→ kapitalizm). Gospodarka liberalna i związana z nią ideologia, docierające do młodego państwa z krajów zachodnich już w postaci neoliberalizmu, obudziły dobrze znany z przełomu XIX i XX wieku strach przed utratą bezpieczeństwa, a nowe formy liberalizmu oparte na silnej jednostce, która jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność nie tylko za własny status ekonomiczny i społeczny, ale również za własne szczęście, zdrowie i właściwość przekonań, uruchomiły charakterystyczny dla okresów przejściowych mechanizm wewnętrznego sprzeciwu wobec nowych idei przychodzących z zewnątrz – przy jednoczesnym deklaratywnym ich poparciu. Najliczniejsza współczesna partia parlamentarna Stranka modernega centra (Partia Nowoczesnego Centrum) z umiarkowanym zapałem broni wartości europejskiej lewicy: politycznej poprawności, otwartości na zmiany, walki z rasizmem, seksizmem, zmianami klimatycznymi itp. Z klasycznym liberalizmem słoweńskim łączy ją skłonność do przemawiania w imieniu całego narodu i walka z nieodmiennym, zdaniem jej zwolenników, brakiem oświecenia przeciwników ideowych. Zarzut pustego dydaktyzmu i braku realnego wpływu na procesy społeczne znany raper Miha Blažič-N'toko (ur. 1980) zawarł w pytaniu skierowanym do zwolenników nowoczesnego liberalizmu: „A co, jeśli nie żyjemy w dziurze zabitej dechami? A co, jeśli żyjemy w typowym państwie europejskim? W kolejnym państwie, które jest w stanie znaleźć tysiące metrów kwadratowych dla instalacji artystycznych na temat wykluczenia społecznego, a nie może rozwiązać problemów mieszkaniowych ludzi wykluczonych ekonomicznie" (*Kje jaz živim?*, „Mladina" 2016).

Bergant Z., *Kranjska med dvema Ivanoma. Idejno-politično soočenje slovenskega političnega katolicizma in liberalizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje*, Ljubljana 2004; Mastnak T., *Vzhodno od raja: civilna družba pod komunizmom in po njem*, Ljubljana 1992; Perovšek J., *Liberalizem in vprašanje slovenstva. Nacionalna politika liberalnega tabora v letih 1918–1929*, Ljubljana 1996; Perovšek J., *O demokraciji in jugoslovanstvu: slovenski liberalizem v Kraljevini SHS/Jugoslaviji*, Ljubljana 2014.

Jasmina Šuler-Galos

NARÓD

NARÓD
(Bośnia i Hercegowina)

O specyfice bośniacko-hercegowińskiej debaty na temat idei narodu (bośn. *narod* lub częściej *nacija*; w derywacie przymiotnikowym: *narodni* ‘narodowy’, ale także ‘ludowy’, lub *nacionalni*) przesądza widoczne od schyłku XIX wieku napięcie pomiędzy przeciwstawnymi, częściowo wykluczającymi się koncepcjami: koncepcją istnienia narodu bośniackiego (*ideja bosanske nacije*) i koncepcją trzech rozwijających się niezależnie od siebie bośniackich narodów. Zgodnie z tą drugą koncepcją Bośnię i Hercegowinę (dalej: BiH) zamieszkują nie Bośniacy, lecz Boszniacy/Muzułmanie, Chorwaci i Serbowie, którzy na przestrzeni wieków rozwinęli odrębne ideologie narodowe i inaczej definiują granice swojej narodowości. Idea narodu pojawia się w BiH bez wcześniejszego definiowania, czym ów naród jest. W potocznym rozumieniu dochodzi (także współcześnie) do postawienia znaku równości między narodowością (*nacionalnost/narodnost*) a wyznaniem (*konfesija*) (tzw. bośniacki *konfesijonalizam*, czyli zjawisko etnizacji religii) (→ konfesje). Taki stan rzeczy usankcjonowała i potwierdziła bośniacka konstytucja z 1995 roku, w której zadekretowano funkcjonowanie w BiH trzech odrębnych narodów (*konstitutivni narodi*): boszniackiego, chorwackiego i serbskiego, posługujących się trzema językami (bośniackim – w wersji serbskiej boszniackim – chorwackim i serbskim), wyznających trzy religie: islam, katolicyzm i prawosławie.

Jednym z pierwszych Bośniaków, którzy jeszcze przed falą fascynacji chorwackim iliryzmem (→ iliryzm) i kontaktów z ilirystami zainicjowali bośniacką – wówczas nazywaną boszniacką – ideologię narodową, był o. Filip Lastrić (1700–1783), zakonnik urodzony w Očevii k. Vareša. Walcząc o autonomię bośniackiej prowincji franciszkańskiej w imperium osmańskim, opowiadał się za narodową jednością Bośniaków, czemu wyraz dawał w opracowaniach historycznych, np. *Commentariolum super Bosnensi provincia* (1766). Fakt, że jako pierwsi w BiH temat narodu i narodowości podnosili bośniaccy franciszkanie, jest interesującym paradoksem. Działalność zakonników, wynikająca po części „z potrzeby ducha”, po części zaś z ich dbałości o własne interesy i majątki kościelne, zaowocowała niejako „niechcący” ideą narodu boszniackiego, wtedy jednak niezwiązaną jeszcze z żadną konkretną religią (→ religia), choć ewoluującą w stronę kryteriów wyznaniowych. Franciszkanie, m.in. wspomniany już fra Lastrić, w połowie XVIII wieku piszą o „sławnym narodzie słowiańskim” (*slavni slavenski narod*) (np. Lastrić w dziełach *Illyricum sacrum*,

1751 i *Kratka rasprava o Bosanskoj provinciji*, 1766, choć tu z kontekstu wynika, że włącza w jego obręb jedynie ludność muzułmańską i katolicką z BiH i Chorwacji) lub też o „narodzie boszniackim" albo „boszniańskim" (*bošnjanski narod*) (np. fra A. Knežević, *Pad Bosne 1463*, 1886). Trudno jednak dostrzec u franciszkanów spójność terminologiczną. Należałoby raczej przyjąć, że terminy te są przez nich używane zamiennie. Podobnymi określeniami nieco później posługiwali się również Ivan Franjo Jukić (1811–1857) i Martin Nedić (1810–1895), a następnie kolejny zaangażowany politycznie franciszkanin z Fojnicy – Ante Knežević (1834–1889). Kategoria narodu w pismach, kronikach i tomach epiki ludowej zebranej przez franciszkanów stanowi jednak wyłącznie kategorię konieczną do wyartykułowania potrzeby utrzymania terytorialnej i historycznej spójności Bośni pod panowaniem osmańskim oraz jej łączności z chorwacką macierzą, co miałoby uratować bośniacką tradycję i kulturę przed „zaprzepaszczeniem" (→ tradycja; → kultura). Naród nie jest tu definiowany, nie jest też głównym przedmiotem refleksji. Bez względu na to, czy słowiański, czy bośniacki (lub boszniacki) rozumiany jest przez franciszkanów zależnie od kontekstu, nie wprost – jako społeczność połączona więzami krwi, pochodzeniem, językiem, społeczność, która wskutek działania obcych imperiów (tu: Turków) rozbita została terytorialnie i wyznaniowo (Bośniacy i Chorwaci). Trudno rozdzielić działalność duszpasterską franciszkanów od ich działalności oświatowej (→ oświata) i politycznej, np. zaangażowanie w ruch iliryjski (→ polityka; → iliryzm). Zakres proponowanych przez franciszkanów tematów i programów jest widoczny w liryce pisanej przez nich po łacinie i w „języku słowiańskim", a także w zbiorach spisywanej epiki ludowej, np. *Narodne pjesme bosanske i hercegovačke* (fra Grgo Martić i fra Ivan Frano Jukić, wyd. 1, 1858). Grgo Martić (1822–1905) jest szczególnie interesującą postacią wśród bośniackich franciszkanów. Jako jeden z najlepiej wykształconych zakonników, biegle mówiący w kilku językach, w tym po turecku, węgiersku i niemiecku, został oddelegowany z ramienia prowincji do kontaktów z władzami osmańskimi w Carogrodzie. Był zwolennikiem zjednoczenia Bośni z Chorwacją pod panowaniem austro-węgierskim i agitatorem na rzecz monarchii habsburskiej oraz autorem sentencji, która z czasem zaczęła funkcjonować jako skrócona wersja programu politycznego bośniackich franciszkanów: „Teško narodu bez ljubavi bratske, kao Bosni bez zemlje Hrvatske" (Ciężko narodowi bez miłości braterskiej, tak jak Bośni bez Chorwacji). Przez długie lata, aż do roku 1866, jego działalność agitatorska i literacka rozwijały się w duchu iliryzmu i idei słowiańskiej. Do najważniejszych dzieł Marticia należy poemat epicki *Osvetnici*, nad którym autor pracował blisko 20 lat (1861–1883), podejmujący romantyczny temat dumnej walki Bośniaków o wolność i niepodległość na przestrzeni stuleci.

Świadomość narodowa wśród ludności muzułmańskiej, podobnie jak większość nowoczesnych idei, zrodziła się stosunkowo późno, bo dopiero na przełomie XIX i XX wieku na fali spóźnionego romantyzmu (→ bośniackie odrodzenie narodowe, określane jako *narodni* lub *bošnjački preporod*) i modernizacyjnej

misji przeprowadzanej przez administrację austro-węgierską (→ nowoczesność). W imperium osmańskim, pod którego panowaniem Bośnia pozostawała aż do jej okupacji przez Austro-Węgry w 1878 roku, właściwie nie istniało pojęcie narodu. Przynależność narodową u Osmanów zastępowało pojęcie przynależności religijnej (źródło późniejszej etnizacji religii nazywane przez współczesnych badaczy, np. Ivana Lovrenovicia, *bosanski konfesijonalizam*), stąd w świadomości społecznej, podobnie jak i w osmańskiej administracji, funkcjonował podział na wiernych i niewiernych, czyli na muzułmanów i *raję* (dosłownie: 'stado', lud podbity i podporządkowany osmańskiemu zwierzchnictwu). Z perspektywy podbitej ludności słowiańskiej zamieszkującej BiH – wówczas paszałyk bośniacki – narodowościowe stosunki społeczne były bardziej skomplikowane. Bośniaccy katolicy i prawosławni, a zatem dzisiejsi bośniaccy Chorwaci i bośniaccy Serbowie, nazywali swoich muzułmańsko-słowiańskich sąsiadów pejoratywnym określeniem *Turci* ('Turcy'), podczas gdy właściwych Turków, postrzeganych jako najeźdźców, określali mianem *Osmanlije* ('Osmanowie'). Odrodzenie narodowe Boszniaków, w którym muzułmanie świadomie po raz pierwszy podnoszą kwestię własnej odrębności narodowej, datowane na przełom XIX i XX wieku, zaowocowało publikacjami, których autorzy wiążą historię i specyfikę kulturową Boszniaków z panowaniem Turków osmańskich na Bałkanach, a korzenie swojego narodu wywodzą z czasów przedosmańskich (słowiańska etnogeneza Boszniaków) lub nawet przedsłowiańskich (iliryjska etnogeneza Boszniaków), np. Safvet-beg Bašagić (1870–1930) w opracowaniu *Kratka uputa u prošlost Bosne od 1463. do 1850.* (1900). W 1866 roku ukazał się manifest programowy twórców nowego sarajewskiego czasopisma „Bosanski vjesnik", uważany już przez współczesnych badaczy, np. Mustafę Imamovicia i Šacira Filandrę, za początek właściwego boszniackiego odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe). Powołanym do życia w 1891 roku czasopismem o znamiennym tytule „Bošnjak" kierował Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), pragnący – jak sam zapewniał w słowie wstępnym – „zadbać o interesy muzułmanów". Działalność obu intelektualistów wspierał Benjamin Kállay, który w latach 1882–1903 pełnił funkcję zarządcy BiH z ramienia monarhii habsburskiej. Kállay, starając się zrównoważyć wzrost nastrojów nacjonalistycznych w wielonarodowościowym społeczeństwie bośniackim, zwłaszcza wśród bośniackich Serbów, dążył do wzmocnienia tożsamości narodowej Boszniaków. Jego koncepcja narodu boszniackiego (muzułmańskiego) opierała się na nie do końca trafnie zinterpretowanym historycznym znaczeniu etnonimu „Boszniak". Jeszcze na początku XIX wieku etnonim ten oznaczał, m.in. w tekstach franciszkanów bośniackich, np. Ivana Franja Jukicia (1818–1857), wszystkich słowańskich mieszkańców Bośni, czyli nie-Turków. Tak rozumianą przez Kállaya boszniackość (*bošnjaštvo*) przyjęli ówcześni muzułmańscy intelektualiści, m.in. Mehmed Kapetanović, który, podobnie jak kilka dekad wcześniej Jukić na łamach redagowanego przez siebie pisma „Bosanski prijatelj", również deklarował ponadkonfesyjny charakter narodu boszniackiego, uważając za Boszniaków przedstawicieli „wszystkich bośniackich wyznań"

(→ konfesje). Z czasem jednak, na fali odrodzenia narodowego, postanowił nadać proponowanemu przez siebie etnonimowi muzułmańskie ramy, co wykluczyło z jego projektu narodowego prawosławnych i katolickich mieszkańców BiH, zwłaszcza że Kapetanović jako bej (→ bejowie), czyli przedstawiciel szlachty ziemiańskiej, stał na straży feudalnego porządku, nie mógł więc – choćby z tego prostego powodu – przekonać do swojej koncepcji szerokich mas, przede wszystkim niskich warstw społecznych. Ważną rolę w boszniackim odrodzeniu narodowym i w emancypacji boszniackiej kultury, rozumianej jako warunek konieczny do przebudzenia się boszniackiej tożsamości, odegrało czasopismo „Behar. List za pouku i zabavu", którego pierwszy numer ukazał się w maju 1900, a ostatni w lutym 1910 roku. Pierwszymi redaktorami pisma byli: Safvet-beg Bašagić (1870–1934), Edhem Mulabdić (1862–1954) i Osman Nuri Hadžić (1869–1937). Bašagić znany był wówczas jako autor zbioru wierszy niezwykle popularnych wśród muzułmańskiego mieszczaństwa *Trofanada iz hercegovačke dubrave* (1896) i opracowania *Kratke upute u prošlost Bosne i Hercegovine* (1900), pierwszej tego typu muzułmańskiej publikacji, której celem było, jak pisał we wstępie Bašagić, „uświadomienie muzułmanom ich pochodzenia, historii i bohaterskiej przeszłości". Edhem Mulabdić cieszył się natomiast sławą autora głośnej powieści *Zeleno busenje*, której akcja rozgrywa się w burzliwym okresie okupacji austro-węgierskiej (1898), i wydanego w 1900 roku tomu opowiadań *Na obali Bosne*, podejmujących temat trudnego spotkania dwóch kultur, cywilizacji i porządków. Wcześniej Mulabdić publikował również w „Bošnjaku", czasopiśmie „Nada" i „Školski vjesnik", gdzie poruszał problematykę kształcenia młodzieży (→kształcenie; → oświata) w nowoczesnym duchu (→ nowoczesność), lecz bez negacji „spuścizny ojców" (→ tradycja), zwracał też uwagę na konieczność poznawania i zrozumienia przez Boszniaków własnej tradycji i historii („bez nich nie będzie przebudzenia narodowego" – pisał na łamach „Nady" w 1898 roku) (→ historia). Trzeci z założycieli „Behara", Osman Nuri Hadžić, uchodził za jednego z najbardziej bezkompromisowych i postępowych publicystów i literatów. Sławę zawdzięczał dwóm wydanym w Chorwacji powieściom: *Bez nade* (1895) i *Bez svrhe* (1897). Powieści te stanowią ilustrację ewolucji poglądów samego autora. W pierwszej otwarcie krytykował nową austro-węgierską władzę i dał wyraz zagubieniu bośniackich muzułmanów w nowych, nieprzychylnych im realiach (akcja powieści rozgrywa się w Mostarze), w drugiej, późniejszej, krytycznie punktował zacofanie i konserwatyzm muzułmańskich dostojników religijnych hamujących postęp i rozwój narodu boszniackiego (→ konserwatyzm). „Behar" z czasem stał się czasopismem prochorwacko zorientowanych muzułmanów, którzy optowali za uznaniem bośniackich wyznawców islamu za Chorwatów. Taka linia programowa czasopisma ujawniła się zwłaszcza około 1907 roku, gdy jego redaktorem został reis-ul-ulema Mehmed Džemaludin Čaušević (1870–1938), zwolennik liberalizacji prawa szariackiego i ścisłej współpracy politycznej między Boszniakami i Chorwatami, których uważał za jeden naród.

Kulturalno-polityczne przemiany w BiH od lat 50. XX wieku, których podwalinę stanowiły wydarzenia z przełomu XIX i XX wieku (→ odrodzenie narodowe), układają się w historię kształtowania się nowoczesnego narodu boszniackiego. Momentem przełomowym dla sytuacji politycznej muzułmanów z BiH był rok 1963, w którym wprowadzono do jugosłowiańskiej konstytucji poprawkę dającą bośniackim wyznawcom islamu status narodu (do tej pory przysługiwał im status grupy etnicznej; właściwie nieprzetłumaczalne na język polski rozróżnienie na *narod i narodnost*). Zaledwie dwa lata później, w 1965 roku, Komitet Centralny Bośniackiej Partii Komunistycznej przyznał im prawo do bycia odrębnym narodem Jugosławii. Decyzja o uznaniu Muzułmanów za odrębny naród, która ostatecznie zapadła w 1968 roku, była efektem agitacji wpływowej muzułmańskiej inteligencji – zwłaszcza tej z otoczenia Josipa Broza Tity i bogatych, głównie emigracyjnych elit politycznych (przede wszystkim środowisko szwajcarskie i niemieckie skupione wokół Smaila Balicia i Adila Zulfikarpašicia). W 1960 roku Zulfikarpašić (1921–2008) pisał w wydawanym przez siebie czasopiśmie „Bosanski pogledi", że „świadomość narodowa Muzułmanów jest tak samo stara jak świadomość Serbów i Chorwatów z BiH, ale nie islam był powodem ich kulturowej i ekonomicznej stagnacji, lecz dyskryminująca polityka Serbów i Chorwatów" (A. Zulfikarpašić, „Bosanski pogledi" 1960, god. I, br. 3). W latach 60. Zulfikarpašić zaprezentował specyficzną koncepcję „boszniactwa", interpretowaną po latach jako nacjonalistyczna: „My, którzy czujemy się Boszniakami, nie chcemy naszej identyfikacji narzucać Serbom i Chorwatom z Bośni ani też wymuszać na nich wyrzeczenia się jakichkolwiek kulturowych i historycznych więzi, choć jednocześnie przekonani jesteśmy, że w głębi swojej duszy nie są wobec boszniackości obojętni" (A. Zulfikarpašić, „Bosanski pogledi" 1963, god. IV, br. 28–29). Tego typu poglądy prezentował także m.in. jeden z głównych orędowników proklamowania narodu boszniackiego – filozof i historyk Atif Puruvatra (1921–2001), zdeklarowany przeciwnik stosowania nazwy „Muzułmanin" na określenie wyznawców islamu w Bośni. Purivatra, podobnie jak publikujący w krajach niemieckojęzycznych Zulfikarpašić, opowiadał się za wprowadzeniem nazwy „Boszniak" (jak argumentował – rdzennie związanej z samą Bośnią).

Na przełomie lat 60. i 70. można zaobserwować w bośniackiej publicystyce wzmożone zainteresowanie problematyką narodową: Alija Izetbegović opublikował tekst *Islamska deklaracija*, w którym wyłożył autorską koncepcję idealnego państwa dla bośniackich muzułmanów, Muhamed Filipović esej *Bošnjački duh u književnosti – šta je to?*, w którym podjął próbę zdefiniowania charakteru narodowego Boszniaków na przykładzie wierszy Maka Dizdara z tomu *Kameni spavač* (1966). W tym samym czasie Alija Isaković wydał pierwszą antologię literatury muzułmańskiej *Biserje. Izbor iz muslimanske književnosti* i szczegółową bibliografię literatury tworzonej przez bośniackich muzułmanów od XV do XX wieku, będącą w istocie pierwszą próbą kodyfikacji bośniacko-muzułmańskiego kanonu literackiego i, jak zakładał autor, dowodem na to, że skoro muzułmanie z BiH mogą poszczycić się bogatą, odmienną od

chorwackiej i serbskiej spuścizną literacką, oznacza to, że „są narodem i za naród należy ich uważać" (A. Isaković, *Biserje. Izbor iz muslimanske književnosti*, 1972).

W latach 90. zwolennicy przemianowania Muzułmanów na Boszniaków uważali, że etnonim „Muzułmanie" jest obraźliwy i uwłacza ich godności jako narodu, „zmierza bowiem do sprowadzenia odmienności i wyjątkowości bośniackich muzułmanów wyłącznie do kwestii konfesji", wreszcie jest, jak sądzono, „niezgodny z bośniacką i boszniacką tradycją, ignoruje historyczną i duchową ciągłość narodu boszniackiego i jego »naturalne« prawo terytorialne do Bośni i Hercegowiny jako kraju i państwa" (A. Purivatra, M. Imamović, R. Mahmutćehajić, *Muslimani i bošnjaštvo*, 1991). W 1993 roku na Boszniackim Kongresie zwołanym w oblężonym Sarajewie zgromadzili się muzułmańscy intelektualiści i literaci z BiH oraz z Serbii i Czarnogóry (właściwie z transgranicznego regionu określanego jako Sandżak), by przedyskutować zmianę etnonimu „Muzułmanin" na „Boszniak". Choć w podpisanej deklaracji twierdzą, że „nie proklamują powstania nowego narodu, lecz jedynie sięgają do tradycji, przywracając Boszniakom ich tradycyjną nazwę, czynią tym samym ukłon wobec ciągłości historycznej narodu boszniackiego i wielowiekowej zasady tolerancji i wzajemnego szacunku pomiędzy narodami BiH", trudno wypreparować ten gest z politycznego, właściwie już wojennego kontekstu. Etnonim „Muzułmanie", uwypuklający religijny aspekt narodowości Boszniaków, przeczył – zdaniem obradujących intelektualistów – „historycznemu kontinuum narodu boszniackiego", mającego korzenie w czasach poprzedzających samą islamizację. Wspomniani autorzy, powołując się na teksty z lat 60. i 70, podkreślali, że etnonim „Boszniacy" nie został przez nich wymyślony, lecz zaczerpnięty z archiwum bośniackiej tradycji i historii, wskazywali, że źródłosłów etnonimu *Bošnjanin* (w wariancie łacińskim *Bosnensis*) sięga średniowiecza i przeżywającego wówczas rozkwit państwa bośniackiego oraz że pierwotnie był używany na określenie mieszkańców Bośni, z czasem jednak pod panowaniem osmańskim i pod wpływem języka tureckiego ewoluował w formę *Bošnjak* (*Deklaracija bošnjačkog sabora*, w: *Bosanski jezik ili pravo na identitet: kroz dokumenta i štampu*, 2005).

W dzisiejszej Bośni „boszniactwo", czy też właściwie „boszniackość", nadal rozumie się przede wszystkim jako deklarację religijno-narodową muzułmanów, a więc nie tak, jak chciał Zulfikarpašić, postulując, by Boszniakami *bilo koje vjere* nazywać wszystkich mieszkańców Bośni. Współcześnie Boszniak to głęboko wierzący i praktykujący swoją wiarę muzułmanin-Słowianin z BiH, Kosowa lub serbsko-czarnogórskiego Sandżaku, choć jeszcze przez kilka lat po podpisaniu traktatu pokojowego w Dayton (1995) funkcjonował podwójny zapis Muzułmanie – Boszniacy lub bośniaccy m/Muzułmanie, odwołujący się do jugosłowiańskiej głęboko zakorzenionej tradycji. Nowy etnonim dla Muzułmanów najszybciej podchwyciło środowisko związane z założoną przez prezydenta niepodległej Bośni Aliję Izetbegovicia partią Partia Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije – SDA) i konserwatywne muzułmańskie

czasopismo „Ljiljan" ukazujące się nieprzerwanie do 2005 roku, którego redaktorem był prawicowy, skrajnie nacjonalistyczny publicysta i pisarz Džemaludin Latić (jeden ze skazanych w latach 80. przez jugosłowiańskie władze „muzułmańskich nacjonalistów" z organizacji Młodzi Muzułmanie – Mladi Muslimani).

Wzajemne przeplatanie się trzech, a jeśli włączymy tu również żydowską - czterech kultur narodowych w ramach przestrzeni bośniackiej, które tworzy fundament narodowości bośniackiej – pluralistycznej, ponadwyznaniowej, łączącej trzy konstytucyjne bośniacko-hercegowińskie nacje: bośniackich Boszniaków, bośniackich wyznawców prawosławia (Serbów) i bośniackich katolików (Chorwatów), Ivan Lovrenović (ur. 1943), bośniacki historyk pochodzenia chorwackiego, określa mianem bośniackiego paradygmatu jedności w różnorodności, który doprowadził z jednej strony do izolacji bośniackich narodów, z drugiej zaś wymusił ich współistnienie i akceptację różnic. Lovrenović jest zatem zwolennikiem koncepcji narodu bośniackiego, egalitarnej, szerokiej, obejmującej wszystkich mieszkańców Bośni, bez względu na ich przynależność konfesyjną (I. Lovrenović, *Labirint i pamćenje. Kulturnohistorijski esej o Bosni*, 1989*)*. Koncepcja taka, co może wydawać się zaskakujące, znalazła zwolenników także wśród osób ściśle związanych z muzułmańskim środowiskiem religijnym. Mustafa Cerić, zwierzchnik bośniackiej Wspólnoty Islamskiej w latach 1999–2012, tak oto mówił o swojej tożsamości w wywiadzie udzielonym serbskiemu magazynowi „Nedeljne informativne novine": „Mam cztery tożsamości: jestem muzułmaninem, bo taka jest moja wiara, jestem Bośniakiem, bo takie jest moje pochodzenie, jestem Boszniakiem, bo taka jest moja etniczna przynależność, i jestem Europejczykiem, bo żyję w kręgu cywilizacji europejskiej" (za: F. Alispahić, *Koja je cijena bošnjačko-srpskog dijaloga*, „Dnevni avaz", 20 IX 2010).

Napięcie między przeciwstawnymi koncepcjami dotyczącymi kulturalnego kształtu Bośni i sąsiadowania ze sobą trzech narodów i trzech religii dobrze obrazuje termin wykładowcy Uniwersytetu w Sarajewie Envera Kazaza (ur. 1962) – ideologiczny zamęt (*ideološka zbrka*). Bośniackość raz postrzegana jest, jego zdaniem, jako błogosławiona wielokulturowość, innym znów razem jako relikt fałszywej, odgórnie narzuconej idei Kállaya, później zaś jugoslawizmu (E. Kazaz, *Nacionalni književni kanon – mjesto moći*, „Sarajevske sveske" 2009, br. 8). Warto wspomnieć, że w dyskusji na temat wielonarodowego i wielokulturowego charakteru BiH właściwie znika gdzieś świadomość, że jeszcze do niedawna, bo do drugiej wojny światowej, kraj zamieszkiwało kilka tysięcy Żydów – Sefardyjczyków (przybyli do BiH w XVI wieku) i Aszkenazyjczyków (pojawili się w BiH w okresie austro-węgierskim). Według ostatniego spisu ludności przeprowadzonego w części BiH w 2016 roku populacja Żydów liczy zaledwie kilkaset osób. Jednym z kluczowych tekstów podejmujących problematykę narodu żydowskiego w BiH z perspektywy tradycji i kultury Sefardyjczyków jest opracowanie Laury Papo Bohorety (1891–1941), działaczki społecznej, pisarki i jednej z pierwszych sarajewskich emancypantek, *Sefardska žena u Bosni.* Ten napisany w 1931 roku tekst został przetłumaczony

z języka ladino, jakim posługiwali się w BiH Sefardyjczycy, przez bośniackiego iberystę i historyka literatury sefardyjskej Muhameda Nezirovicia i wydany ponownie w 2005 roku.

W ramach definiowania, czym jest naród i co przesądza o jego istnieniu, w BiH dominują dziś koncepcje etnopsychologiczne. Dla przykładu, Jusuf Kardeš, autor książki *Psihologija Bošnjaka* (2009), podaje „typowo boszniackie" cechy, którymi są według niego: brak skłonności do agresji, wyczucie piękna, odwaga, dobroduszność granicząca z naiwnością, otwartość na drugiego człowieka, wrodzona tolerancja, gościnność, poczucie humoru. Analogicznie, w literaturze spod znaku *ratno pismo* (literatura wojenna) boszniaccy autorzy podejmują próbę zdefiniowania własnej odrębności narodowej względem Chorwatów i Serbów, uciekając się do stereotypów i tendencyjnych wyobrażeń o swoich sąsiadach, ale również o samych Boszniakach. Równocześnie rozwija się narracja o bośniackiej wielokulturowości i wielonarodowości, której najbardziej naturalnymi nosicielami są Boszniacy, okrutnie doświadczeni ludobójstwem i dyskryminacją na tle etnicznym.

W 2006 roku proces dwóch obywateli Bośni i Hercegowiny podał w wątpliwość zasadność brzmienia zapisów konstytucji BiH z 1995 roku. Dervo Sejdić i Jakob Finci złożyli w Europejskim Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu pozew przeciwko Bośni i Hercegowinie z art. 34 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (dyskryminacja na tle etnicznym). Zgodnie z obowiązującą w BiH ordynacją wyborczą jako osoby pochodzenia romskiego i żydowskiego nie należą do żadnego z trzech bośniackich narodów. Przypadek „Sejdić–Finci" (tak nazwali go bośniaccy publicyści) jest dziś często podnoszony jako argument w dyskusji nad potrzebą ukucia alternatywnej koncepcji ponadwyznaniowego narodu bośniackiego (*ideja bosanske nacije*), w skład którego wchodziliby bośniaccy muzułmanie, bośniaccy katolicy, bośniaccy prawosławni, ale także bośniaccy żydzi oraz osoby, które nie mogą lub nie chcą się utożsamiać z żadną z tych narodowości. Koncepcja taka rozpowszechniona jest przede wszystkim w miejskich, proeuropejskich, zlaicyzowanych środowiskach lewicowych, choć przez przeciwników określana jest pogardliwym mianem kállayewszczyzny, czyli tożsamości sztucznie wykreowanej na potrzeby zagranicznych interesów.

Banac I., *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*, Zagreb 1995; Filandra Š., *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*, Sarajevo 1998; Filandra Š., Karić E., *Bošnjačka ideja*, Zagreb 2002; Kisić Kolanović N., *Muslimani i hrvatski nacionalizam 1941.–1945.*, Zagreb 2009; Purivatra A., *Nacionalni i politički razvitak Muslimana*, Sarajevo 1972; Purivatra A., Imamović M., Mahmutćehajić R., *Muslimani i bošnjaštvo*, Sarajevo 1991.

Agata Jawoszek

NARÓD
(Bułgaria)

W języku bułgarskim leksem *народ* oznacza i naród, i lud. Co ciekawe jednak (i pozostające w sprzeczności z etnicznym rozumieniem narodu jako wspólnoty krwi), w słowniku Najdena Gerowa *Речник на български език* (т. 3, 1899) *народ* definiowany jest jako wspólnota miejsca, państwa i języka. To nowoczesne ujęcie wskazuje na złożoność praktyk kulturowych doby odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe), kiedy naród bułgarski jako konstrukt myśli nowoczesnej miał odchodzić od rozumienia siebie jako ludu Bożego, a tym samym od chrześcijańskich form uniwersalizmu na rzecz nowych form wspólnotowych i ludzkiego uniwersalizmu (→ uniwersalizm – Bułgaria). Wszystko, co w przeszłości było lokalne, nowoczesna epoka wpisywała w ogólne/wspólne pole świadomości narodowej. Tym samym kondycję jednostki czy na przykład historyczne zwycięstwa można scharakteryzować właśnie w odniesieniu do pojęcia „naród".

Konstruowanie nowoczesnego narodu, figury mentalnej szczególnie podatnej na labilność, warunkowała dynamika przemian historycznych przełomu XVIII i XIX wieku. W myśl słowiańskich mitów odrodzeniowych tworzenie narodu legitymizowała bezwzględna więź z ludem, kulturą ludu jako esencjonalną wartością zbiorowości. Przeciwstawienie obcym własnej odrębnej tożsamości (językowo-etnicznej) miało znaczenie kompensacyjne i ubezpieczało pozycję ludu/narodu, w sensie Heglowskim „bez historii", jako że w Bułgarii doszło do przerwania ciągłości bytu państwowego wskutek upadku drugiego carstwa bułgarskiego (1396), po którym nastąpiło kilkuwiekowe panowanie osmańskie. Przynależność wspólnotową definiował tam kazus milletu opartego na podziale konfesyjnym. Realizację projektu sekwencyjnego rekultywowania „duszy narodu" od końca XVIII wieku do czasów współczesnych dynamizowały lub spowalniały okoliczności polityczno-społeczne. Już pierwszy ideowy wzorzec nowożytnego, odrodzeniowego konceptu uniwersum bułgarskiego, pozwalającego zbiorowości funkcjonować w poczuciu posiadania wspólnej historii, języka, terytorium i uczestnictwa w tej samej kulturze, został skonceptualizowany w formie mitologemu niewoli. Jak pisał Luben Karawełow (1834–1879): „My, Bułgarzy, zniewoleni jesteśmy pięćset lat ciężkim jarzmem, przyklękamy przed najbardziej barbarzyńskim i najdzikszym narodem na świecie. A dlaczego? Po pierwsze, gdyż do niedawna byliśmy słabo wykształceni; po wtóre, gdyż nie było między nami zgody; a po trzecie – nie byliśmy jeszcze w stanie pojąć, kto naszym przyjacielem, a kto wrogiem" (*Писмо до Българи, Сърби, Румънци и Гърци*, „Народност" 1869, бр. 16).

Chronologicznie, od końca XVIII wieku określenie „narodowy" kierowano pod adresem tzw. budzicieli (którzy za pomocą pisma i druku upowszechniali i utrwalali wartości narodowe), walki o autokefalię Cerkwi (chrześcijańskie korzenie wspólnoty), a także pod adresem wystąpień i rebelii przeciwko Turkom,

w tym zakończonemu niepowodzeniem w 1876 roku kwietniowemu zrywowi powstańczemu (emanacja heroizmu). Wreszcie narodowym nazwano bułgarskie odrodzenie – czas odkrywania swoistości i odrębności kultury. Bułgarscy publicyści częściej ówcześnie sięgali po określenie „bułgarskie/narodowe oświecenie" (→ bułgarskie odrodzenie narodowe), podejmując niejednokrotnie kwestię sprzeczności powszechnych postaw wobec narodowej sprawy: „Z jednej strony głosimy idee narodowościowe, oświeceniowe, wolnościowe, z drugiej kopiemy dołki pod tymi, którzy pracują na rzecz spraw narodowych, oświecenia i wolności; pozujemy na znawców wiedzących, jak owe idee wcielać w życie, wskazujemy, jak nad tym pracować, jednocześnie sami nic w tej sprawie nie robiąc; sypiemy radami, jakich ofiar wymaga sprawa narodowa, ale sami żadnych ofiar nie składamy, (…). Deklarujemy naszą więź z tym, co narodowe, często równocześnie nim gardząc", jak pisał Dobri Wojnikow (1833–1878) w artykule *Кои са най-върли неприятели на един народ* („Дунавска зора", г. II, 15 XII 1869, бр. 50). Niezależnie od rzeczywistych orientacji programowych określenie „narodowa/narodowe" emblematycznie definiowało partie i ugrupowania polityczne. Od czasu państwowego, instytucjonalnie organizowanego ładu kultury bułgarskiej krajowe/metropolitalne teatr, muzeum, bank także nazywano narodowymi, co analizował Nikoła Georgiew (1937) w esejach *Нова книга за българския народ* (1991). Paradoksalnie „narodowe" stawały się zarówno zwycięstwa (1885, Sliwnica), jak i tragiczne w skutkach wojny (bałkańskie, dwie światowe), a nawet cierpliwie wyczekiwane, chociaż niespełnione nigdy zmartwychwstanie narodowe.

Znaczącym czynnikiem ideowym mobilizującym i intensyfikującym działania grupy, które pozwalały wypracować nowe wzorce postaw i więzi hieratycznie systematyzujące wartości, było poczucie rozpadu i systematycznej degradacji miejsc kultu i narzucanego sposobu praktykowania prawosławnej wiary. Kluczową rolę w procesie narodotwórczym przypisuje się dziełu *История славянобългарска* (1762) Paisija Chilendarskiego (1722–1773), autora, który znaczenie i rolę idei własnej historii (→ historia – Bułgaria) odkrył, studiując dzieła XVIII-wiecznych działaczy serbskich (czy już historyków?) Hristofora Žefarovicia (1690–1753) i Jovana Rajicia (1726–1801), wykształconych w habsburskiej części Serbii, ważnym centrum kulturowym z czasów wielkiej migracji 1690 roku. Jeżeli tekst Paisija na początku, z przyczyn obiektywnych, budził zainteresowanie wąskiego środowiska (niepiśmienny/ograniczony krąg czytelniczy), to z czasem jego treści (*via* kler, nauczyciele) stały się czynnikiem formotwórczym, nośnikiem wartości kształtujących tożsamość wspólnoty: języka, historii i prawosławia. Autor, wskazując miejsce Bułgarów w porządku świata, wpisał ich, zgodnie z ideowym założeniem międzyepoki, w wielką wspólnotę chrześcijańską, której członkowie, zawierzając przesłaniu chrześcijaństwa, przetrwali wszelkie zawirowania dziejowe. Zbiorowość, do której Paisij zaadresował swoje słowa, tworzyli prości oracze, kopacze, owczarze i rzemieślnicy – lud. Ostatecznie wiara w potęgę słowa była jedyną drogą do nazwania ich narodem jako spadkobierców dziedzictwa średniowiecznej

przeszłości, budowanej przez ludzi ucywilizowanych, walecznych i dumnych, tworzących historię. Pierwszą kopię *Historii…* sporządził w 1765 roku bp Sofroniusz Wraczanski (1739–1813); naśladowcy – zakonnicy, nauczyciele doceniający rolę i znaczenie treści pierwowzoru – przekazywali odkrywcze tezy dzieła uczniom i starannie przechowywali przepisane egzemplarze. Jakow (?–?), zakonnik żyjący i działający w klasztorze Zografskim, idee słowiańskich autorów przeniósł do „własnego" dzieła *История вкратце о Болгарословенском народе* (1785), podobnie jak zrobił to mnich Spiridon (1740–1824), przeor jednego z klasztorów funkcjonujących na Wołoszczyźnie w *История во кратце о болгарском народе словенском* (1792). Liczba różnej wagi dzieł, w których mowa o sprawach narodu bułgarskiego, systematycznie rosła. Z inicjatywy działających w Budapeszcie zamożnych kupców pochodzących z miejscowości współcześnie leżących w granicach Macedonii powstało kompendium Atanasa Neskoviča (?–1827) *История на славеноболгарског народа* (1801), oparte na „tłumaczeniu" dzieła Jovana Rajicia. Na początku XIX wieku rozwój historiografii został niespodziewanie zahamowany. Dopiero od lat 40., gdy zaczęto systemowo organizować szkolnictwo i doskonalić system oświatowy, rola opiniotwórcza prac historiograficznych wzrastała, a w 1844 roku nauczyciel Christaki Pawłowicz (1804–1848) zredagował i wydał *Słowianobułgarską historię* Paisija.

Istotną rolę w kształtowaniu wyobrażeń na temat idei narodu jako ściśle powiązanej ze „starożytną" przeszłością odegrały peregrynacje rosyjskich badaczy zainteresowanych kulturą, językiem, obyczajami Bułgarów. Kwestię pochodzenia ludu/narodu bułgarskiego podejmowano na zebraniach towarzystw naukowych w XVIII-wiecznym Petersburgu. Z inspiracji myślą Małorusina Jurija I. Wenelina (1802–1839), w Rosji niecieszącego się zbytnim prestiżem naukowym, powstały w kręgu diaspory bułgarskiej w Odessie prace Wasiła Apriłowa (1789–1847) *Денница ново-болгарскаго образования* (1841) i wychowanego w Rosji Zacharija Knjażeskiego (1810–1877) *Введение в истории болгарских славян* (1847). Pionierskie dzieła historiograficzne, mając na uwadze sposób doboru treści, wyrażały wszakże idee epoki przednowoczesnej. Równocześnie jednak sygnalizowały istotne dla oświeceniowego projektu kwestie języka jako narzędzia komunikacji z odbiorcą i środka przywracania pamięci historycznej, wokół których mogła kształtować się świadomość narodowa. Powojenny emigrant do Niemiec, prawicowy filozof Stefan Popow (1906–1989), przypominał w esejach (m.in. *Българската идея (очерци, писани през годините 1967–1980)*, 1994), że jednym z najważniejszych narzędzi umożliwiających w owym czasie generowanie narodu jako zjednoczonego podmiotu zbiorowego był lęk przed strąceniem go w niebyt, przed utratą *nacjo*, zanim wspólnota przypomni sobie i innym (mieszkańcom sąsiednich krajów, Europie i światu) o własnym starożytnym rodowodzie i zdąży wypracować zgodne z duchem czasu nowe wzorce bycia nowoczesną, zdefiniowaną społecznością.

Kluczowe miejsce w procesie konstytuowania nowoczesnej nacji bułgarskiej zajmowało organizowanie wspólnoty wokół idei bycia narodem kulturalnym/

wykształconym. W tym duchu, „dla korzyści/na potrzeby wszystkich warstw/stanów", działał Wasil Apriłow, twórca szkoły bułgarskiej. Podobnie traktował swoją oświecicielską misję absolwent filozofii i medycyny, autor licznych prac naukowych (a zwłaszcza pseudonaukowych) publikowanych po grecku i francusku, w tym *Славянска философия* (1855), encyklopedysta Petyr Beron (1800–1871). Autor fundamentalnych dla rodzimej oświaty dzieł *Буквар с различни поучения* (1824) i *Краснописие* (1843), erudyta, zadomowiony w Europie nowoczesnej, podkreślał, że ojczyzną nie jest dla niego wyłącznie miejsce urodzenia – Koteł, lecz cała Bułgaria (→ ojczyzna). Ostatecznie idealistyczne projekty ojców narodowej oświaty (→ oświata) miały moc jednoczącą i nie umniejszył ich wagi uzus edukowania młodzieży w helleńskich placówkach zapewniających wyższy poziom edukacji (zwalczanie grekomanii i piętnowanie niedostatku patriotyzmu w sferach bogacącej się klasy średniej, lekceważącej potrzebę wyzwalania prostego ludu/narodu z ciemnoty, biedy materialnej i duchowej). Odrodzeniowy projekt narodu, emanacji zintegrowanej wspólnoty nie miał spójnego kształtu. Proces definiowania kanonu ideowego hipostazy spowalniały czynniki obiektywne (reprezentanci elit przed powstaniem niepodległego państwa działali w rozproszeniu, w centrach duchowych, kulturowych obcych imperiów, bez zaplecza instytucjonalnego) i subiektywne (spolaryzowane światopoglądy liderów). Tłumaczy to, dlaczego naród prawie do końca XIX wieku istniał w postaci *in statu nascendi*. Georgi Sawa Rakowski (1821–1867), uczeń placówek bułgarskich, carogrodzkich, rosyjskich, propagował idee zachodniej demokracji i w tym duchu ujmował problematykę narodową. Powołując się na przykład w *Позив към родолюбни Българи за освобождение Българии* (1862) na nowe/nowoczesne prawo, zapewniał, że każdy naród ma prawo „wyzwolić się z przemocy i udręk" i być rządzony przez władcę szanującego jego powszechną wolę. Z tego powodu działacz marginalizował popularną ówcześnie tezę o szkodnictwie ideowym klasy czorbadżych – „zaprzańców i gnębicieli narodu/ludu", a gotów był poszukiwać rozwiązań kompromisowych, respektując prawo „wspólnej woli" wskazane przez Jeana-Jacques'a Rousseau. W ten sposób, kierując się nacjonalnymi, nie społecznymi przesłankami, inicjował potrzebę traktowania narodu bułgarskiego jako całości, którego los, jego duchowa jedność (prawosławie) miałyby zasadniczy wpływ na totalny/totalizujący charakter tożsamości bułgarskiej. Stanowisko Rakowskiego nie przyczyniło się do gremialnej zmiany poglądów „ojców narodu" uznających zamożnych rzemieślników, kupców, przedsiębiorców za „przeciwników narodu/ludu". Na ocenę tego środowiska miał wpływ stereotypowy wizerunek lokalnego krezusa w nieuczciwy sposób zdobywającego majątek albo – jeżeli piastował stanowisko w organach władzy tureckiej – zdrajcy, nieuprawnionego do bycia integralnym ogniwem bułgarskiego narodu. W publicystyce od Lubena Karawełowa (1834–1879), Christo Botewa (1848–1876) do Iwana Wazowa (1850–1921) komentarz dotyczący postaci właścicieli majątków ziemskich (czorbadżych), rzemieślników, kupców, urzędników miał jednostronne zabarwienie. Tendencyjny komunikat był traktowany jako wyraz

ideowego czy raczej ideologicznego zaangażowania autora, który w imię bratania się z prostym ludem usprawiedliwiał własną amnezję, pomijał milczeniem fakt, że dzięki hojności „krwiopijców narodu" budowano nowe świątynie, otwarto wiele szkół, świetlic i sfinansowano kształcenie zdolnej młodzieży (Rosja, Niemcy, Austro-Węgry, Francja).

Zwolennicy ugrupowań anarchizujących (→ anarchizm – Bułgaria), socjalistycznych (→ socjalizm – Bułgaria) utożsamiali zamożnych gospodarzy ze zdegradowaną przez dwie rewolucje (1789, 1846) klasą znienawidzonej arystokracji, którą planowali w bliżej nieokreślonej przyszłości unicestwić. Według Karawełowa Bułgarzy mieli potencjał wywalczenia wolności politycznej, społecznej, ponieważ, będąc z natury przywiązani do demokracji, nie dopuścili do podziału wspólnoty na warstwy i dominacji arystokracji, wielmożów, owego zbędnego elementu narodu: „Bułgaria zostanie uratowana wyłącznie wtedy, gdy Turek, czorbadży i władyka zawisną na jednej wierzbie. Innego ratunku nie ma" („Независимост", III, 1873, бр. 48). Botew zazwyczaj kategorycznie pisał o klasie uciskającej lud. W jednym z tekstów wyraził jednak obawę, że sprawa narodowa zostanie narażona na szwank, jeżeli nie uda się zapobiec działaniom „tureckich derwiszy" dążących do „oderwania" jednej części społeczeństwa – pogardzanych czorbadżych i niższego duchowieństwa, co na kolejne pięćset lat zahamuje „marsz narodu" (*Народът и духовенството*, „Знаме", г. I, 1875, бр. 16). Wiodącą ideą gremiów walczących w Carogrodzie o niezależną Cerkiew (1821–1871) było utylitarystyczne dążenie do „ścisłego zjednoczenia rozbitego i nieświadomego narodu", a nadrzędnym celem działania – integracja duchowej spójności, co w efekcie umożliwiłoby polityczne ujednolicenie nacji w możliwie szerokich granicach etnicznych. Dragan Cankow (1829–1911) przekonywał oponentów do uregulowania sprawy bułgarskiej drogą unijnego zbratania z Turcją, Todor Ikonomow (1838–1892) postrzegał religię jako drogę i środek prowadzący do wyzwolenia narodu (dopuszczał możliwość bezkonfliktowej koegzystencji z innymi religiami). Konfesyjne zaangażowanie zbiorowości utożsamiał z siłą scalającą naród, gwarantującą zdrowe podstawy politycznej przyszłości całej wspólnoty. Petko R. Sławejkow (1827–1895), animator ówczesnego życia umysłowego rodaków w stolicy imperium, nie odrzucał myśli o porozumieniu z Portą pod warunkiem, że uda się doprowadzić do sytuacji, w której Bułgarom pozwoli się „rozwinąć swoją narodowość, by dać narodowi konieczną jedność". Idea państwowej koegzystencji z Turkami jako środek skutkujący powstaniem przyszłej zjednoczonej Bułgarii pojawiła się również w Bukareszcie w memorandum (1871) Iwana Kasabowa (1837–1911). Petko R. Sławejkow, autor definicji narodu bliskiej treściom terminu „nacja", stale przypominał rodakom, że wyłącznie wtedy będą prawdziwą wspólnotą, gdy w każdych okolicznościach decyzje dotyczące zbiorowości będą wyrazem wewnętrznego ducha sławnej historycznej indywidualności, wyjątkowości. Kluczem objaśniającym w należyty sposób bułgarskość był hermetyzm narodowy i prymarna rola swojskości, rodzimości (*Петна в нашия обштествен живот*, „Македония", V, 1871, бр. 4.). Sam Sławejkow, doświadczając rozcza-

rowań z powodu bierności Bułgarów, w jednym z rozrachunkowych wierszy nie zawahał się nazwać swojego narodu „ścierwem" (*Не сме народ*, 1875). Granica między afirmacją i druzgocącą krytyką narodu (→ narodowy nihilizm Bułgarów) pozostawała płynna, a i jedno, i drugie podejście cechował romantyczny esencjalizm.

Działaczom bukaresztеńskim, w szczególności odłamowi rewolucyjnemu (→ rewolucja – Bułgaria), bliskie były idee, które, studiując w Rosji, poznawali w tamtejszym środowisku budzicieli „mas ludowych", a zarazem zwolenników francuskiego socjalizmu utopijnego. Karawełow i Botew ideały wolności odnosili do powszechnego wyzwolenia narodów. Obydwaj liderzy eksponowali kwestie wyzwolenia rodzimej wspólnoty narodowej ze względu na „podwójne zniewolenie" – tureckie i greckie (*Решен ли е черковния проблем?*, „Дума на българските емигранти", I, 1871, бр. 4). Zanim zrezygnowali ze współpracy, opracowali tezy programowe tzw. narodofilstwa, postulującego wyzwolenie biednego ludu/narodu z ucisku o charakterze ekonomicznym (Karawełow w artykule *Българите не търсят чуждото, но не дават и своето*, „Свобода", г. 1, 17 XII 1869, бр. 7; Botew w *Народът вчера, днес и утре*, „Дума на българските емигранти", I, 1871, бр. 1, 2). Problem wolności zamierzali rozwiązać w myśl rosyjskich idei narodnickich, gdzie „naród", byt sam w sobie polityczny, jest gotów samodzielnie, a w ostateczności z pomocą innych uwolnić się od ciemiężycieli ekonomicznych, co oznaczało odsuwanie na dalszy plan sprawy integracji terytorialnej. Proponowana przez Karawełowa i Botewa koncepcja została przeniesiona z realiów diametralnie odmiennych, w których ustrukturyzowane społeczeństwo rosyjskie nie musiało uwalniać się od żadnego zaborcy ani rywalizować z sąsiadami o sporne terytoria, w rezultacie pozostawała w sferze teoretycznych rozważań.

Zakończenie wojny rosyjsko-tureckiej i wyzwolenie Bułgarii (1878) nie było ukoronowaniem integracyjnej aktywności wspólnotowej. Społeczeństwo nie kryło rozczarowania rezultatami traktatu pokojowego, ponieważ w jego wyniku część Bułgarów nadal miała żyć w państwie, którego terytorium nie można było określić mianem ojczyzny (Rumelia Wschodnia – autonomiczne terytorium pod zarządem imperium osmańskiego). Bułgarzy, mimo że posiadali już własne państwo, obawiali się, że sakralizowane ciało narodu na zawsze pozostanie bytem rozczłonkowanym. Credo ideowe na potrzeby chwili, rozbudowane o hasła nawołujące do zaangażowania się w wojnie sprawiedliwej, zjednoczyło wszystkie siły polityczne. Mimo braku akceptacji i wsparcia ze strony rosyjskich wyzwolicieli potrzeba przywrócenia narodowi „innych" Bułgarów powiodła się (wojna serbsko-bułgarska 1885) i dokonał się akt integracji całego narodu. Zjednoczenie nastąpiło w 1885 roku.

Na początku XX wieku, gdy w Europie, zmierzając do ideału, doskonalono formy rozwoju demokracji parlamentarnej, liderzy bułgarskiego życia politycznego, usatysfakcjonowani integracją terytoriów legitymizujących poczucie wspólnoty etnosu, zajmowali się organizowaniem instytucjonalnego porządku własnej monarchii konstytucyjnej. Deklarując wolę dorównania standardom

obowiązującym w nowoczesnych społeczeństwach, inspiracji intensywnego rozwoju nacji nadal poszukiwali w autarkicznych wzorcach. W nieodległej przeszłości interesowano się belgijskimi standardami, później szwajcarskimi. W *Писма из Швейцария* (1894) (http://bgmodernism.com/Misul_g_4_1894-95_kn_9-10) P. Deborow (pseudonim publicysty Daniila Pasmanika, 1869–1930) opisywał zalety ludzi świadomie odrzucających ślepe posłuszeństwo przywódcom, uczestniczących w życiu społecznym w zgodzie z ideałami wspólnoty. Ostatecznie, nie precyzując sposobu osiągnięcia ideału doskonałej formy narodu, totalizująco i ogólnikowo opisywano cele, w myśl frazy hymnu Stojana Michajłowskiego (1856–1927) *Върви народе възродени, към светла бъднина върви* (1892). Wazow powrócił do repertuaru idei odrodzenia narodowego, ustawicznie wychowując naród i kształtując mentalność odbiorcy, który miłość do narodu miał zastąpić nowym słowem – „patriotyzm". Zmodyfikowana figura miłości ojczyzny/narodu wyostrzała jednocześnie sukcesy i niedoskonałości, wady społeczno-politycznej rzeczywistości bułgarskiej: usterki niedopracowanej Konstytucji tyrnowskiej (→ liberalizm), ale także ignorowane zjawiska – opieszałość realizacji projektów cywilizacyjnych i na przykład korupcję: „Niedługo święto świętych Cyryla i Metodego. Święto szkolnictwa bułgarskiego i narodu bułgarskiego! Dzień przyprawiający o drżenie duszę bułgarską i sprawiający, że majowy, pachnący bzami i geranium dzień emanuje czystą, miłą sercu radością! Jest w tym zbawiennym i jasnym dniu, niczym na Wielkanoc, jakaś uroczysta nuta. 24 maja to jest Wielkanoc, Wielkanoc ducha i oświaty, zmartwychwstania nowych nadziei i przez wieki uśpionych sił pewnego narodu, pozbawionego wielkich tradycji, a za nimi tęskniący" (*Големият ден*, w: *Спомени*, 1920). Nowi patrioci byli przepojeni duchem – jak to nazywa Popow – republikańskiej życzliwości wobec narodu à la francuscy romantycy, a nie znosili skrajnych poglądów rosyjskich wychowanków. Wazow często w swoich wierszach umieszczał motta z dzieł Victora Hugo, uznając je za „żywy oddźwięk" „ducha narodu" (u Michajłowskiego słowo wspierane sceptycyzmem). Jak w przypadku francuskich moralistów pisarz buntował się przeciw występkom rodzimej ćwierćinteligencji, którą wielokrotnie krytykował. Istniało coraz poważniejsze ryzyko, że wiara w suwerenność narodu przerodzi się w cyniczne schlebianie tłumowi sprzyjającemu podziałowi wspólnoty na ludzi wykształconych i niewykształconych i w zaprzepaszczenie wysokiej próby ideałów. Ubogi repertuar ideałów praktykowanych przez wspólnotę (plemię/naród/lud) dawał powód Wazowowi, by uderzyć w patetyczny ton: „Opamiętaj się, plemię zapóźnione!/ Żyjesz? Umierasz? Ty samo nie wiesz!/ Po tobie idzie potomstwo całe/ Co mu po sobie w spadku zostawisz?" (*Линее нашто поколение*, w: *Поля и гори*, 1884).

Kolejny etap egzegezy ideowej pojęcia „naród" sygnowały dwa porządki – kulturowe marzycielstwo i utopizm materialny. Pierwszy spopularyzowało grono intelektualistów, wychowanków zagranicznych uniwersytetów, zafascynowanych myślą niemieckiego indywidualizmu, m.in. Krystiu Krystew (1866–1919): „Trudno byłoby znaleźć w jakimkolwiek innym narodzie coś analogicznego do

antyspołeczności naszej inteligencji. U narodów bardziej od nas kulturalnych jest świadomość obowiązku wobec społeczeństwa lub wobec jednej jego inkarnacji, jest poczucie narodowe albo zaszczepiony i rozwinięty przez szkołę patriotyzm. U narodów niżej od naszego stojących, jeśli nie co innego, to przynajmniej szowinizm lub fanatyzm. U nas nie ma nic. Uważny i wnikliwy obserwator naszego życia społecznego długo by się wahał, zanim uznałby, że istnieje n a r ó d bułgarski" (*Българската интелигенция*, 1898). Penczo Sławejkow (1866–1912) w artykule *Българската поезия* pisał: „Przed pół wiekiem byliśmy jedną prostacką masą, którą kilka »zwariowanych głów« ledwie przekonało, aby nazywała siebie B u ł g a r a m i. Dziełem tych zwariowanych głów było, aby ukazać Bułgara i takim go zachować, wpajając w jego duszę, niemal siłą, promień świadomości narodowej" („Мисъл" 1906, кн. 2). Chociaż szukano źródeł twórczości w żywym duchu ludu/narodu, to wiadomo było, że kapłani/szamani kultury będą chcieli wyprowadzić figurę narodu w swojej świadomości z ram egzystencji i przekształcić w obiekt twórczego natchnienia. Iwan Sziszmanow (1862–1928) postawił wyższej uczelni zadanie kreowania inteligencji myślącej narodowościowo. W ten sposób miałaby się dokonać epokowa transformacja kulturowa pod patronatem duchowym Penczo Sławejkowa, poety, który kult własnego narodu wyniósł do rangi poetyckiej celebry. Światopogląd ideowy Sławejkowa odsłonił całokształt hipostazy etnosu i jednocześnie dookreślił tożsamość jednostki, cząstki narodu. Bojan Penew (1882–1927) uważał, że Bułgarzy nie mieli twórcy w tak maksymalny sposób zintegrowanego z całością duszy bułgarskiej i znającego jej moc (*Пенчо Славейков*, tekst włączony do wznowionego wydania antologii poety, *На острова на блажените* w 1929 roku).

Od połowy lat 40. XX wieku, gdy komuniści włączyli Bułgarię w orbitę wpływów Moskwy, naród w słowniku ideologicznym władzy oznaczał tę część społeczeństwa, która identyfikowała się z partią, jej aktualnym przywódcą i osobistościami nowego porządku. Emanacją nowej władzy stały się m.in. wyroki sądu narodowego/ludowego skazującego „wrogów ludu" na kary śmierci lub wieloletnie więzienia: „Nikt nie może uwierzyć. Po prostu wskazali liczbę – 35! Nie interesując się, kogo będzie dotyczył wyrok, winny, niewinny – śmierć dla 35 dusz i tyle. »Osiem to za mało« – stwierdził seminarzysta (Stalin). Wszystkie problemy rozwiązuje w ten sposób – globalnie. Nie ma co tracić czasu na drobiazgi" (S. Atanas, *С точността на прилепи*, 1992). Wspólnota naród/lud nie oponowała przeciw wprowadzeniu do mowy oksymoronu „internacjonalizm" czy tautologicznego określenia „demokracja ludowa", „republika ludowa". Ograniczenie aktywności rodaków do sfery rodziny i rodu spowodowało przemieszczenie punktu ciężkości z figury *nacjo* na obraz ludu integralnie splecionego ze światem rodzimym. Większość społeczeństwa akceptowała mentalną przemoc stosowaną przez ideologów i reprezentantów władzy programowo nakazujących kultywowanie rodzimości, odwiecznej rodowości, „oswojonej" przestrzeni narodowej. Apogeum powszechnie praktykowanej narodomanii przypadło na lata 60. XX wieku. Określenia „naród", „narodowy"

definiowały wyjątkowość użytkowników przestrzeni społecznej. Były słowami kluczowymi referatów notabli partyjnych, bez względu na kontekst wypowiedzi i bez względu na to, czy poruszana problematyka nie wchodzi w kolizję ze znaczeniem treści. Naród informowano o wzroście i postępie gospodarki narodowej, osiągnięciach sportowców i rosnącej popularności muzyki ludowej/narodowej. W 1966 roku na konferencji poświęconej obecności kategorii narodu w literaturze nie wyjaśniono przyczyn, dla których obecność wątków narodowych nobilitowałaby kulturę, a ich niedostatek oznaczał klęskę twórczą. Paradoksalnie, określenia „naród", „narodowy" uznano za synonimiczne z tym, co uniwersalne, chociaż w praktyce oznaczało odrzucanie wszystkiego, co różne od wzorca rodzimego i zamykanie kultury w kapsule narodowej klaustrofobii.

Era Żiwkowa była czasem wzmożonej unifikacji etnicznej. Strategia ideologiczna zasadzała się na przekonaniu ludności pochodzenia tureckiego lub romskiego do zmiany imion i nazwisk rodowych, co gwarantowało włączenie do grona „rodowitych" Bułgarów. Akcja władz Ludowej Republiki Bułgarii powtarzała zabiegi asymilacyjne dokonywane przez władze Bułgarii już na przełomie lat 1912 i 1913 oraz 1937–1944, ale była znacznie brutalniejsza i bardziej bezwzględna. Zakładano, że do 1990 roku w Bułgarii nie będzie ani jednego Turka, a członkami społeczeństwa będą wyłącznie prawdziwi Bułgarzy: „Urodziłem się w 1907 roku jako Adił. W 1912 stałem się Borysem. W 1914 wróciłem do Adiła, a w 1939 zamieniłem się w Asena. Na przełomie 1944 i 1945 roku ponownie wrócił Adił. Teraz, od 1970, mam na imię Władimir, czyli przeżyłem sześć reinkarnacji. Końca tego wszystkiego nie widać" (F. Georgi, *Другия етнос*, 1994). Kulminacyjnym momentem represyjnej akcji były lata 1984–1985, gdy do zmiany tożsamości zmuszono prawie 85 tysięcy osób – „potomków zasymilowanych Bułgarów". Planowano, że do 1990 roku naród bułgarski będzie scalony i jednorodny. Społeczeństwo transformacyjne (naród funkcjonujący „pomiędzy" lub „post"), uwolnione po 1989 roku od obowiązku rozumienia idei zbiorowości jako homogenicznej całości, zaczęło poszukiwać sposobów umożliwiających zdefiniowanie rzeczywistości, w której struktury polityczne, społeczne, aksjologiczne jednocześnie rozpadały się i odradzały. Ważny w tym względzie, dobrze charakteryzujący zjawisko okazał się komentarz dotyczący istotnych zjawisk i wydarzeń artystycznych, którego autorka wyeksponowała emblematyczne kwestie okresu: *краят на века*; *между случване и събитие*; *интуиция à la fin de siècle*; *фодина на липсата*; *между траура и нагона за писане* (M. Kirowa, *Критика на прелома*, 2002).

Аретов Н., *Национална митология и национална литература. Сюжети изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII–XIX*, София 2006; Войников П., *Съвременния Матаморос или за фалшивия тон*, w: *Избрани български есета. Български есеисти между двете войни*, Варна 1981, с. 218–228; *Защо сме такива. В търсене на българска културната идентичност*, съст. И. Еленков, Р. Даскалов, София 1994; Попов С., *Безсъици*, София 1992; Славов А., *С точността на прилепи*, София 1992.

Celina Juda

NARÓD
(Chorwacja)

Idea narodu kształtowała się w kulturze chorwackiej w odniesieniu do warunków społeczno-politycznych i kulturowych determinowanych przez wpływy większych i lepiej zorganizowanych centrów politycznych, w obrębie których pozostawały ziemie chorwackie. Długi proces historyczno-polityczny prowadzący do zjednoczenia tych krain (ostatnia – Istria – przyłączona w 1945 roku) wpłynął na ugruntowanie pojęcia narodu (*narod*) w sensie przede wszystkim terytorialistycznym jako określenia mieszkańców danego regionu – obok funkcjonującego równolegle stanowego określenia ludu. Dopiero w połowie wieku XIX w okresie tzw. odrodzenia narodowego zaczęto go używać na płaszczyźnie kulturalnej i politycznej do opisania formującego się wtedy „narodu-nacji", choć pojęcia te długo jeszcze mieszały się w sposób typowy dla okresów przejściowych.

Hrvatska enciklopedija (1999–2009) wskazuje na trzy możliwe poziomy rozumienia terminu *narod*. Po pierwsze jest to wspólnota ludzi o podobnym statusie politycznym i ekonomicznym, różniąca się od wyższej warstwy społecznej – a zatem w języku polskim najbliższy jest tu wyraz „lud". Po drugie – to wspólnota ludzi, dla których strukturę konektywną stanowi kultura, język, świadomość wspólnoty i zamieszkiwane terytorium. Forma ta rozumiana jest jako poprzedzająca naród w sensie bytu politycznego. Po trzecie wreszcie – najbliższe polskiemu pojęciu „nacja" – jest to wspólnota, którą cechuje świadomość polityczna roszcząca sobie prawo do organizacji państwa, powiązana wspólną historią, tradycją, wyznaniem, językiem. Powyższy podział stosowany jest przez większość współczesnych chorwackich badaczy zajmujących się zagadnieniami narodu i nacjonalizmu (np. Petar Korunić, Tihomir Cipek i in.).

Chorwacką XIX-wieczną refleksję nad kwestią narodową (w lokalnym dyskursie nazywaną *hrvatsko nacionalno pitanje*) antycypowały wcześniejsze koncepcje tzw. barokowego slawizmu czy działalność erudytów i historyków w XVII i XVIII wieku, ale za początek rozwoju nowoczesnej idei narodu zwykło się uważać ruchy odrodzeniowe (w tym iliryjski), pojawiające się od początku wieku XIX i stawiające sobie za cel utworzenie wspólnoty politycznej opartej na poczuciu tożsamości wynikającym ze wspólnego języka, kultury, religii i tradycji politycznej. Jak wskazuje chorwacki historyk Ivo Banac (ur. 1947), chorwacki projekt tożsamościowy w XIX wieku ufundowany był z jednej strony na prawie historycznym, z drugiej zaś na zasadzie etnokulturowej (*The National Question in Yugoslavia*, 1984). Inny dziejopisarz, Nikša Stančić (ur. 1938), przyczynę tego zjawiska widzi w wyjątkowym statusie ziem chorwackich w ramach monarchii habsburskiej i długiej dominacji systemu feudalnego. Badacz wskazuje, że ze względu na opóźnione procesy modernizacyjne w monarchii nie ukonstytuowała się niezależna warstwa mieszczańska (elitę tworzyły bowiem warstwy szlacheckie), która mogłaby stanowić podstawę politycznej

wspólnoty równoprawnych obywateli. W odpowiedzi na te procesy, a właściwie ich brak, elity chorwackie przeprowadziły tzw. konserwatywną modernizację według projektów własnych, spośród których najsilniejszy okazał się projekt tożsamości językowo-kulturowo-etnicznej. Stančić podkreśla, że wybrany model narodowy nie jest ufundowany na zasadzie jednostki – równoprawnego obywatela, ale na narodzie jako bycie kolektywnym (*Hrvatska nacija i nacionalizam u 19. i 20. stoljeću*, 2002) Autor ten zaznacza podobieństwo koncepcji narodu politycznego wysuniętej przez Chorwatów i propozycji przedstawionej przez węgierskiego polityka Józsefa Eötvösa (podobieństwo do koncepcji chorwackich jugoslawistów) oraz Lajosa Kossutha (podobieństwo do idei niezależnego narodu chorwackiego), wpisując tym samym chorwackie wizje w szerszy kontekst europejski.

Integracja narodu chorwackiego odbywała się w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. W wieku XIX rozumiany we współczesnym znaczeniu tego słowa nie obejmował wszystkich warstw społecznych. Ideologem *natio croatica* do lat 30. XIX wieku oznaczał chorwacki naród szlachecki mający poczucie odrębności etnicznej i politycznej wyłącznie szlachty (początkowo południowo-, następnie północnochorwackiej), wykluczający jednak grupy nieuprzywilejowane: nienależące do duchowieństwa, stanu szlacheckiego i niebędące reprezentantami miast królewskich. Procesy modernizacyjne w XIX wieku zdynamizowały i zaktywizowały jednak pozostałe grupy społeczne, doszło do długofalowego zjawiska „nacjonalizacji mas" wyrażonego włączaniem kolejnych grup społecznych w obręb zainteresowania polityki i poszerzający się zakres definicji narodu: najpierw w założeniach ilirystów, następnie w programie kolejno powstających partii: Narodna stranka, Socijal-demokratska stranka, wreszcie partii ludowych, jak Hrvatska pučka seljačka stranka i Hrvatska seljačka stranka (N. Stančić, *Hrvatska nacionalna integracija u 19. i 20. stoljeću: ritmovi, ideologije, politika*, 2006).

Integracja horyzontalna polegać miała na połączeniu historycznych ziem chorwackich, przy czym projekt ten nie obejmował tylko granic geograficznych, lecz kryterium kluczowym była również kwestia społeczna i kulturowa. W związku z tym, że omawiana idea kształtowała się w odniesieniu do otaczających ziemie chorwackie kultur, stały się one bodźcem procesu profilowania lokalnej specyfiki narodowej, wyrażającej się w akcentowaniu odrębności językowej, kulturowej, terytorialnej, politycznej, a nawet psychologii narodowej. Chorwacka idea narodowa w swej pierwotnej postaci ufundowana była jedynie na przekonaniu o istnieniu wspólnoty komunikacyjnej (językowej) ludów zamieszkujących sąsiadujące ze sobą regiony. Koncepcja wspólnoty terytorialnej i politycznej była wobec niej wtórna. Przeświadczenie o istnieniu ponadregionalnej wspólnoty językowej przyczyniło się zaś ostatecznie do transformacji pojęcia „naród-lud" w pojęcie „naród-nacja". To zresztą dyskusje o nazwie wspólnego języka, od 1847 roku oficjalnego *lingua nationalis*, stanowiącego pomost między trzema regionami – Dalmacją, Chorwacją i Slawonią – wpłynęły na ugruntowanie współczesnej nazwy państwa (wśród różnych

opcji rozważano m.in. *narodni*, *narodno-slavonski*, *hrvatski*, *illirski*). W pierwszej fazie odrodzenia narodowego dominowało jednak określenie „iliryjski", stosowane na określenie narodu i języka. Iliryzm był pierwszym ruchem politycznym proponującym absolutyzację wartości narodowych, w którym koncepcja narodu wykraczała poza granice etnicznej wspólnoty chorwackiej i obejmowała w najszerszym wariancie wszystkich Słowian południowych, w praktyce zaś głównie Serbów i Chorwatów. Projekt ten był jednocześnie wyrazem wertykalnych procesów – poszerzenia koncepcji narodu przez elity społeczne na grupy dotychczas wyłączane z tej koncepcji, a także propozycją rozwiązania problemu integracji chorwackiej kultury i przezwyciężenia podziałów regionalnych. Idea ta opierała się na koncepcji świadomości narodowej jako czynniku kształtującym wspólnotę. Proces standaryzacji języka literackiego szedł w parze z zakreślaniem kanonu chorwackiej tradycji literackiej i historycznej (→ tradycja), a tym samym nowoczesnej wersji *natio croatica*. Propozycja ilirystów poszerzała zatem rozumienie idei narodu jako kryterium przynależności, ustanawiając świadomość narodową, historię i tradycję, które przyczyniają się do afirmacji narodu jako wspólnoty kulturowo-językowej i państwowej. W koncepcjach narodowych drugiej połowy wieku XIX podkreśla się także wartość kategorii narodowości (*narodnost*), którą wyjaśniają słowa Gjura Deželicia: „Narodowość jest dla narodu tym, czym dla człowieka dusza. Ludzkie ciało bez duszy nie ma życia, tak jak naród bez narodowości" (*Hrvatska narodnost ili duša hrvatskog naroda*, 1879).

Poglądy chorwackich działaczy odrodzeniowych dobrze ilustruje tekst Janka Draškovicia (1770–1856) *Disertacija iliti razgovor, darovan gospodi poklisarom zakonskim i budućim zakonotvorcem kraljevinah naših za buduću dietu ungarsku odaslanem, držan po jednom starom domorodcu kralejvinah ovih* (1832). W okresie odrodzenia pojęcie narodu definiowane jest na trzech poziomach odpowiadających funkcji idei politycznej. W pierwszej kolejności jest to lud słowiański rozumiany jako całość, następnie *ilirski narod* – fundament południowosłowiańskiej wspólnoty, w trzecim, węższym znaczeniu to naród chorwacki, czyli wspólnota zamieszkująca określone terytorium, mająca wspólną państwową, polityczną i kulturalną tradycję (w tym językową), a także wspólną przeszłość. W koncepcji Draškovicia naród kieruje się zasadami prawa naturalnego, a także równości i wolności. Polityk akcentował również ideę tożsamości: naród to dla niego wspólnota, która tożsamość opiera na historii (państwowoprawnej, politycznej i kulturalnej). W rozumieniu Draškovicia „naród-nacja" różni się od „narodu-ludu" zarówno stanem prawnym, jak i siłą, dzięki której można transformować wspólnotę w jedną, całkowitą i wolną wspólnotę państwową. Nacja to zatem naród polityczny, który dąży do osiągnięcia politycznej i państwowej organizacji narodu.

Balansowanie między Wschodem a Zachodem, wyrażone werbalnie jako *klackanje na ogradi između Istoka i Zapada*, sprzyjało rozwojowi różnorodnych projektów ponadnarodowych integrujących Słowian południowych. Kontynuacją iliryzmu była idea jugosłowiańska. Jej twórca Josip Juraj Strossmayer

i główny propagator Franjo Rački, zainspirowani egzemplifikowaną przykładem słowiańskim romantyczną koncepcją narodu Johanna Gottfrieda Herdera, w której rozumiany jest on jako wspólnota języka i pierwotnego ducha, optowali za zjednoczeniem kulturowym południowych Słowian. Projektowana współpraca na polu kultury miała stać się podstawą współpracy politycznej. Ta federalistyczna koncepcja zjednoczenia narodów słowiańskich (pod egidą Wiednia, co spotkało się z ostrą krytyką) odegrała rolę kolejnego programu integracji narodowej. Neoromantyczny mit o możliwości ponadregionalnej współpracy słowiańskiej przeżył renesans na początku XX wieku, paradoksalnie jednak przeradzając się w koncepcję antyhabsburską i powierzając duchowe przywództwo Serbii (wśród jej zwolenników znaleźli się m.in. Ante Trumbić, Ivan Meštrović i Frano Supilo).

Kontrapunktem dla federalistycznych koncepcji etnokulturowych była ideologia Ante Starčevicia (1823–1896). W jego przekonaniu naród nie jest kategorią wywodzącą się z zasady etnicznej czy wyznaniowej, ale kategorią duchową. Duch narodowy wyraża się w potrzebie sprawowania władzy i posiadania własnego państwa, które czerpiąc siłę z historii i prawa, wiedzie naród ku wolności. W atmosferze rozczarowania iliryzmem i jugoslawizmem, a także w odpowiedzi na krystalizującą się serbską ideę narodową Starčević dokonuje afirmacji „chorwackości", włączając do tej grupy wszystkich Słowian południowych (oprócz Bułgarów).

W tekstach będących odpowiedzią na promowaną przez serbskiego językoznawcę Vuka Karadžicia koncepcję języka, zgodnie z którą wszyscy posługujący się dialektem sztokawskim są Serbami (zbiór *Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona*, 1849), Starčević jednoznacznie nazywa własny język chorwackim i podkreśla, że jest on przedmiotem dumy narodowej (przedmowa do *Istarski razvod*, 1850). Jego wielkochorwacka ideologia wyrażała się w pierwszym rzędzie w walce o język, a tym samym o zasięg terytorialny, historię i źródła do niej. Odmówienie prawa do posługiwania się językiem chorwackim postrzegał jako odebranie prawa narodu do egzystencji. Wskazywał również na etymologię etnonimów Chorwatów i Serbów rzekomo determinujących mentalność narodową. Ci pierwsi mieli swą nazwę wywodzić od słowa *hervanje*, drudzy zaś od łacińskiego *servus*. Cechą charakterystyczną poglądów Starčevicia było włączenie bośniackich muzułmanów do narodu chorwackiego. Wyrażał przekonanie, że są oni wyższą warstwą osmańskiej władzy w Bośni i potomkami średniowiecznej chorwackiej szlachty, która w czasie tureckiej okupacji przeszła na islam, aby zachować posiadłości i przywileje szlacheckie.

Kontynuatorem myśli Starčevicia był pisarz Antun Gustav Matoš (1873–1914), który również odrzucał koncepcję południowosłowiańskiej wzajemności, uznając ją za utopijną i – powołując się na argumentację francuskiego filozofa i historyka Ernesta Renana – akcentował chorwacką wyjątkowość historyczną, kulturalną i narodową. Podkreślał, że należy rozróżniać plemię od narodowości, ta druga kategoria nie jest bowiem wynikiem podziału rasowego, ale rezultatem rozwoju kulturalnego i politycznego (*Kristali duha. Misli i pogledi Antuna*

Gustava Matoša, ur. M. Ujević, D. Jelčić, 2004). W jego przekonaniu mimo południowosłowiańskiej wspólnoty językowej Chorwaci są jednak wyjątkowi ze względu na odrębną historię i unikalną ścieżkę rozwoju historycznego.

Do pewnego stopnia podobne rozumienie narodu obecne jest w myśli Eugena Kvaternika (1825–1871), który propagował pogląd, że nacja to kategoria duchowa. Wieczny jej duch wyraża się w historii, literaturze, zwyczajach i języku. Podobnie jak Starčević uznawał kwestię wyznaniową za drugorzędną, z tą jednak różnicą, że w jego przekonaniu wiara odgrywa istotną rolę podczas procesu integrowania nacji, czego odzwierciedleniem była chętnie stosowana przez niego znana z przeszłości metafora chorwackich ziem jako przedmurza chrześcijaństwa (*predziđe kršćanstva*) (*Politička razmatranja. Na razkrižju hrvatskoga naroda*, 1861). Kvaternik posługiwał się również organicystyczną metaforą, porównując naród do człowieka, który przechodzi przez różne fazy życia, a kiedy wreszcie osiągnie dojrzałość, jest zdolny do wyższej formy organizacji, czyli państwa – w koncepcji tej uwidacznia się zatem podejście ewolucjonistyczne (→ ewolucja). Zdaniem Kvaternika prawdziwy Chorwat to ten, który jest świadomym uczestnikiem tego procesu, nie zaś każdy należący do zbiorowości etnicznej.

Na politycznych obrzeżach pojawiały się także koncepcje, w których rolę dominującą odgrywał komponent serbski. Przykładem są rozwijające się w Slawonii idee Ivana Filipovicia (*Ost und West: eine politische Rundschau*, 1850) czy Imbra Tkalaca (*Srpski narod u njegovu značenju za istočno pitanje i evropsku civilizaciju*, 1852) wyrażające przekonanie o szczególnej roli Kościoła prawosławnego (jako najsilniejszej instytucji wyznaniowej na tym terenie) w procesie zjednoczenia narodów południowosłowiańskich. Nie zdołały one jednak zdominować chorwackiej refleksji na tematy etnopolityczne.

Za przełomowy moment w rozumieniu idei narodu uznaje się wystąpienie Eugena Kvaternika podczas obrad parlamentu Trójjedynego Królestwa w 1861 roku (*Govor Eugena Kvaternika u Saboru Trojedne kraljevine dne 18. lipnja 1861.*), w którym polityk zaproponował, by podstawowym prawem państwowym tej monarchii była umowa zawarta między władcą a narodem. Zawarcie takiej symbolicznej konwencji oznaczało przeniesienie dawnych przywilejów stanowych na ogół wspólnoty narodowej i nadanie narodowi – wspólnocie tożsamości – osobowości prawnej. Wydarzenie to uznaje się za początek nowej ery, w której chorwacki naród staje się nadrzędną kategorią polityczną.

Proces „nacjonalizacji mas" skutkował poszukiwaniami autentycznych przywódców narodu. Negowano prawa arystokracji do sprawowania władzy i reprezentowania wszystkich warstw społecznych, co owocowało zwrotem ku źródłom, które widziano w kulturze chłopskiej. Zdecydowały o tym przypisywane kulturze chłopskiej cechy, takie jak autentyczność, prawdziwość, a także utożsamienie jej z kulturą narodową (powszechną) (A. Radić, *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*, 1897). Ślady kontaminacji koncepcji politycznej i kulturalistycznej widoczne są w pismach Stjepana Radicia. W studiach *Državna i narodonosna ideja s gledišta socijalnih znanosti* (1909)

Radić wykazuje się znajomością angielskiej i francuskiej tradycji intelektualnej w tym zakresie: prac Herberta Spencera, Émile'a Durkheima, Adama Smitha, a także poglądów Ludwika Gumplowicza. W jego opinii naród definiuje przede wszystkim jego kultura (→ kultura), która jednocześnie stanowi warunek przedwstępny tworzenia państwa. Uważał, że Chorwaci funkcjonowali od dawna jako osobny etnos i podmiot historii, w związku z czym mają naturalne i historyczne prawo, by stworzyć własne państwo. Idea narodu Radicia miała głównie wymiar polityczny i praktyczny, służyła bowiem za fundament dążeń do politycznej samodzielności Chorwatów (szczególnie w odniesieniu do asymilującej ideologii wielkowęgierskiej). Polityk dostrzegał różnicę między narodem rozumianym jako etnos, narodem postrzeganym w wymiarze zobowiązań obywatelskich, a także polityczną koncepcją narodu leżącą u podstaw ideologii nacjonalizmu. Radić unikał jednak zrównywania narodu z państwem, w przeciwieństwie do współczesnych mu ideologów nacjonalizmu nie poszukiwał punktów stycznych aspiracji narodu z „historycznym" obszarem. W jego pismach zaznacza się rozumienie omawianej kategorii jako pochodnej idei wolności i równości wobec prawa. Za konstytutywne elementy narodu uznawał w pierwszym rzędzie poczucie solidarności, wspólną kulturę i świadomość kolektywną, język zaś był w jego przekonaniu ogniwem ostatecznie spajającym wspólnotę. Wyrażał przekonanie, że w Europie Środkowej i Wschodniej naród kształtuje się dzięki kulturze i jest jako wartość prymarny w stosunku do państwa. Naród chorwacki jest zatem wcześniejszy niż wszelkie nacjonalizmy, choć jednocześnie Radić przyznaje, że nacjonalizm go budzi i ukierunkowuje na historyczną misję, czyli utworzenie państwa. Na Zachodzie zaś proces ten przebiega odwrotnie – tam dopiero państwo kształtuje naród (nację) i kulturę (*Savremena Evropa ili Karakteristika evropskih država i naroda*, pośm. 2005). W powstałym po upadku monarchii austro-węgierskiej Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) najsilniejszym głosem w kwestii narodowej w chorwackiej polityce przemawia właśnie Chorwacka Partia Ludowa (Hrvatska seljačka stranka – HSS Radicia), podejmując nieustannie problem samookreślenia własnego narodu. Idea z nim związana służyć ma jako nowoczesna zasada legitymizująca żądanie utworzenia republiki, ewentualnie konfederacyjne urządzenie królestwa lub podstawa dopuszczalnej secesji Chorwacji.

Lata 30. XX wieku przynoszą rozwój koncepcji psychologii narodowej, do których chętnie nawiązywano w okresie drugiej wojny światowej. W tekście *Smjernice i elementi u razvoju hrvatskog naroda* z 1932 roku Filip Lukas (1871–1958) pisze, że w wyniku umiejętnego balansowania na granicy kultur Wschodu i Zachodu Chorwaci nie stali się spadkobiercami „wschodniej mentalności". Ów twórca chorwackiej geopolityki zauważa cztery różne cechy mentalności swego narodu: zachodnią – decydującą o aktywności i pracowitości, wschodnią – determinującą kolektywizm i fatalizm, panońską – wyznaczającą zachowania proksemiczne narodu na zamieszkiwanym terenie, wreszcie bałkańską – skutkującą intensywnym mieszaniem się różnych wpływów i decydującą o trudnościach w procesie zjednoczenia narodowego. Trzeba zaznaczyć,

że Lukas, inaczej niż chorwacki etnopsycholog Vladimir Dvorniković czy Serb Jovan Cvijić (→ ewolucja – Serbia,) nie utożsamia jednak kategorii rasy z narodem, uznając pierwszą za cechę indywidualną, drugą za społeczną. Szczególną rolę w kształtowaniu chorwackiej tożsamości narodowej przypisywał północno-zachodniej krainie Hrvatsko zagorje – ukształtowanej pod silnym wpływem Kościoła i systemu feudalnego, będącej ostoją konserwatyzmu – terytorium, na którym w jego przekonaniu zachodnioeuropejskie myślenie o hierarchii społecznej pozostawiło trwały ślad (najdobitniej wyrażony buntem chłopskim pod przywództwem Matii Gubca). Zdaniem Lukasa kultura tego regionu dała „podzielonym i duchowo niepowiązanym częściom Dalmacji, Istrii, Bośni i Hercegowiny duszę i świadomość narodową, z amorficznych części stworzyła też kolektywną postać narodu ze wszystkimi specyficznymi kulturalno-społecznymi cechami własnego bytu i własnej indywidualności” (*Hrvatska narodna samobitnost*, 1938). Warto wspomnieć, że z tego regionu wywodzili się również Josip Broz Tito i Franjo Tuđman.

Ożywienie zainteresowania ideą narodu i koncepcją odrębnej państwowości następuje w latach 1939–1945, kiedy ziemie chorwackie zostają po raz pierwszy w swojej historii zjednoczone jako Banovina Hrvatska, a następnie Niezależne Państwo Chorwackie (Nezavisna država Hrvatska – NDH). Nowe państwo deklarowało, że jego suwerenem jest naród oparty na warstwie chłopskiej (a gospodarka na systemie zadrug), lecz w większym stopniu chodziło tu o problem z legitymizacją nowej władzy. Na wezwanie Vlatka Mačka do współpracy z nowymi władzami odpowiedziała tylko część Chorwackiej Partii Chłopskiej (Hrvatska seljačka stranka). Władze NDH projektowały swoje państwo jako chorwackie, chłopskie i ustaszowskie. Konstruowanie rozumienia idei narodu prezentowane było jako dążenie do politycznej emancypacji, a prawo do jego samookreślenia jako prawo naturalne.

Koncepcji różnorodnej wspólnoty ustasze przeciwstawiali ideę wspólnoty narodowej, a w jej ramach tylko przedstawiciele rasy aryjskiej mają prawo piastować ważne funkcje państwowe (*Zakonska odredba o rasnoj pripadnosti*, *Zakonska odredba o zaštiti arijevske krvi i časti hrvatskog naroda*). Ideolodzy ruchu ustaszowskiego inspirowali się prawdopodobnie tekstem Ivo Pilara *Die südslawishe Frage* (1918), w którym autor wysunął tezę, że Chorwaci w przeważającej mierze reprezentują gen nordycko-aryjski (→ ewolucja).

Naród zostaje zatem zdefiniowany jako „grupa ludzi o wspólnej tradycji, wspólnych wartościach duchowych i woli propagowania tych wartości” (B. Krizma, *Ante Pavelić i ustaše*, 1978). W tekście *Načela ustaškog pokreta* z 1933 roku Chorwaci określeni zostali jako „autonomiczna jednostka etniczna” niebędąca częścią ani plemieniem jakiegokolwiek innego narodu. Prawo do samostanowienia zdobyli w momencie podbicia ziem, na których zamieszkują od wieków.

Jako źródło siły narodu autorzy podobnych deklaracji zazwyczaj wskazują życie rodzinne. Była to zresztą część większego zamysłu odebrania praw jednostkom, które nie są członkami wspólnoty narodowej, a przyznanie ich

kolektywowi – narodowi i państwu, które stają się „wielką rodziną" (*Volksgemeinschaft*). Utworzenie państwa miało być dowodem wartości i wyjątkowości narodu chorwackiego (*Država (je) oblik Hrvatstva*, „Spremnost" 1942, br. 7), a także argumentem za tym, że nie należy on do grupy słowiańskiej, ponieważ „Słowianie nie mogą mieć swojego państwa". Mladen Lorković w pracy *Narod i zemlja Hrvata* (1939) forsował na przykład teorię o irańskim pochodzeniu Chorwatów. Ze względów pragmatycznych w tak rozumianym narodzie znalazło się jednak miejsce dla bośniackich muzułmanów, których uważano za „najczystszych Chorwatów", „Chorwatów dwóch wiar" czy nawet „straż przednią islamu" (tamże). Integracja narodowa w okresie drugiej wojny światowej przebiegała więc w zgodzie z ideą narodu rozumianego jako wspólnota rasowa i etnojęzykowa.

Alternatywę dla tej ekskluzywistycznej koncepcji uznającej za prawomocny jedynie czysty etnicznie chorwacki naród ustaszowski stanowiła internacjonalistyczna idea propagowana przez jugosłowiańskich komunistów, wyrażona w haśle „braterstwo i jedność", będąca kontynuacją idei jugoslawizmu (→ titoizm). W opracowaniu Komitetu Centralnego Związku Komunistów Chorwacji (Savez komunista Hrvatske – SKH) z 1968 roku podjęto problem jugoslawizmu jako projektu tożsamości narodowej, wyjaśniając, że jugoslawizm „nie jest tworzeniem sztucznego narodu jugosłowiańskiego, ale jest to socjalistyczny jugoslawizm wypełniony głębokim humanizmem i nieprzerwaną akcją niszczenia przejawów ucisku". Każdy – bez względu na samookreślenie narodowe – może zadeklarować przynależność do socjalistycznej wspólnoty jugosłowiańskiej (*Rasprave o međunacionalnim odnosima*, Informativna služba Centralnog Komiteta SKH, 1968).

W wielokrotnie zmienianej konstytucji daje się wyraźnie wyczytać dwojaki sposób rozumienia narodu. Tam, gdzie używany jest w liczbie mnogiej, odnosi się do narodowościowej złożoności państwa jugosłowiańskiego, natomiast tam, gdzie występuje w liczbie pojedynczej, rozumiany jest jako „lud pracujący" zorganizowany wokół socjalistycznych ideałów. W konstytucji z 1946 roku zastosowano więc liczbę mnogą – „wspólnota równoprawnych narodów", ale i pojedynczą – „władza pochodzi od ludu", analogicznie w konstytucji z 1953 roku: państwo „suwerennych i równoprawnych narodów", w liczbie pojedynczej zaś „cała władza należy do ludu pracującego", dodefiniowując jednocześnie, że fundamentem narodu jest klasa robotnicza. W konstytucji z roku 1963 mowa natomiast o narodach Jugosławii, które zjednoczyły się we wspólnym interesie, a następnie o tym, że filarem politycznym jest „klasa pracująca i cały lud pracujący". W konstytucji z roku 1974 zapisano, że Jugosławia to „republika związkowa równoprawnych narodów i narodowości, dobrowolnie zjednoczonych na zasadzie braterstwa i jedności", a państwo opiera się na „suwerenności narodów i narodowości", które zachowują prawo do samookreślenia i odłączenia się od republiki. Ten ostatni zapis niejako wychodził naprzeciw oczekiwaniom Chorwatów wyrażonym podczas tzw. Chorwackiej Wiosny w 1971 roku. W czasie tego krótkiego zrywu o charakterze reformatorsko-nacjonalistycznym

– wyrastającego z niezadowolenia z unitarystycznej i centralistycznej polityki Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije) i nadmiernej ingerencji Belgradu w życie społeczne, ekonomiczne, kulturalne i polityczne Republiki Chorwacji – w szeregach chorwackiej partii komunistycznej i wśród chorwackich intelektualistów i studentów sformułowano postulaty dotyczące decentralizacji gospodarki, demokratyzacji systemu politycznego poprzez zniesienie monopolu partii rządzącej oraz autonomii instytucji kulturalnych i oświatowych w Chorwacji (zapowiedzią tego postulatu było wydanie w 1967 roku dokumentu *Deklaracija o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika*, będącego protestem wobec dominacji języka serbskiego). Przezwyciężenie centralistycznej struktury Jugosławii i uzyskanie większej autonomii przez Chorwatów nie było jednak tożsame z destrukcją dotychczasowego systemu, ale miało odbywać się w ramach wielonarodowej socjalistycznej wspólnoty jugosłowiańskiej. Niemniej jednak postulaty te były artykulacją kwestii narodowej i prawa do samostanowienia. Zbiegły się one z dyskusją o poprawkach do chorwackiej konstytucji, w której nie zdecydowano się na umieszczenie zapisu o narodzie serbskim żyjącym na terenie Chorwacji. Jugosłowiańska propaganda wykorzystała ten moment, aby przedstawić Chorwatów jako tych, którzy dokonują zamachu na Serbów, co tym samym prowadzi do dodatkowych napięć. Każda próba podjęcia kwestii narodowej po drugiej wojnie światowej sprowadzała się do utożsamienia Chorwatów z separatystami, a następnie z ustaszami (faszystami), i przypominania o tzw. historycznej winie narodu chorwackiego, czyli odpowiedzialności za upadek Królestwa Jugosławii i kolaborację z państwami Osi w czasie drugiej wojny światowej. Literatura przedmiotu sugeruje, że wydarzenia lat 70. były swoistym preludium do lat 90. i przygotowały grunt nie tylko pod rewitalizację idei narodowej, ale również otworzyły chorwacką scenę polityczną dla nowych aktorów, którzy wówczas ideologicznie zaszczepieni i ukształtowani, 20 lat później mogli aktywnie wziąć udział w budowaniu niezależnego państwa (I. Šute, *1971. kao uvod u 1991.*, 2004; T. Ponoš, *Na rubu revolucije. Studenti '71*, 2007).

Śmierć Josipa Broza Tity i późniejsza dziesięcioletnia agonia Jugosławii, przebiegająca w atmosferze narastającego konfliktu chorwacko-serbskiego, przyczyniły się do kształtowania się idei narodu chorwackiego w jeszcze wyraźniejszej opozycji do narodu serbskiego. Największe zasługi miał w tym zakresie niewątpliwie prezydent Franjo Tuđman, który zadanie to przedkładał nad inne. Uważał, że wszystkie dotychczasowe wielkie idee – np. socjalizm, demokracja, równość – przyniosły rozczarowanie, ponieważ posłużyły z jednej strony jako hasła w walce o narodową emancypację, z drugiej zaś jako sposób realizacji „hegemonistycznych dążeń do przewagi większych i silniejszych narodów nad małymi" (F. Tuđman, *Prosudba povijesnih odrednica što oblikuju hrvatsko nacionalno biće*, 1971). W optyce Tuđmana najważniejszym zadaniem była realizacja odwiecznych dążeń narodu (→ tysiącletni sen) do posiadania własnego niezależnego państwa. Za najistotniejszy element konstytuujący naród uważał poznanie historyczne (*povijesna spoznaja*) (→ historia), będące

warunkiem zarządzania wspólnotą. Świadomość narodowa, której kształtowanie jest konieczne dla integracji i przetrwania narodu, w jego rozumieniu miała obejmować pamięć o wszelkich próbach utworzenia państwa chorwackiego, bez względu na ideologię, jaka temu procesowi przyświecała. Realizował w ten sposób politykę pojednania narodowego (→ pojednanie narodowe), stawiając znak równości między wszystkimi dążeniami do niepodległości (nie wykluczając również tradycji państwa ustaszowskiego).

Prawo do samostanowienia narodu Tuđman interpretuje nie tylko jako prawo do secesji, ale również do wejścia do wspólnoty europejskiej. W jego retoryce często powraca motyw małego chorwackiego narodu z wielką kulturą i potencjałem cywilizacyjnym. Nie bez znaczenia pozostaje również konfesja, która czyni Chorwatów obrońcami granic zachodniego porządku, chrześcijaństwa jako takiego i katolicyzmu (np. *Przemówienie wygłoszone podczas przyjęcia Republiki Chorwacji do ONZ*, 22 V 1992), a jednocześnie staje się czynnikiem integrującym Chorwatów z Hercegowiny. Warto także zaznaczyć, że zgodnie z koncepcją tego polityka naród nie musi koniecznie zamieszkiwać wyłącznie określonego terytorium macierzystego, czego wyrazem jest akcentowanie od lat 90. jedności etnosu chorwackiego w kraju i w diasporze.

Idea narodu na gruncie chorwackim kształtowała się od początku XIX wieku, stając się lustrem dynamicznych warunków społecznych, politycznych i kulturalnych wspólnoty. W związku z dążeniem Chorwacji do uzyskania niezależności stała się nieodłączną częścią niemal każdego programu politycznego, a w wieku XX także refleksji naukowej. Przełom wieku XX i XXI stanowi okres, w którym ugruntowuje się sposób jej konceptualizowania, jednak stale toczące się dyskusje na temat narodu, jego kształtu i granic, skłaniają do myślenia, że idea ta będzie poddawana kolejnym redefinicjom.

Cipek T., Vrandečić J. (ur.), *Nacija i nacionalizam u hrvatskoj povijesnoj tradiciji: zbornik radova*, Zagreb 2007; Korunić P., *Jugoslavenska ideologija u hrvatskoj i slovenskoj politici: Hrvatsko-slovenski politički odnosi 1848–1870 godine*, Zagreb 1986; Korunić P., *Nacija i nacionalni identitet u epohi Moderne: Osnova rasprave o izgradnji moderne hrvatske nacije*, Zagreb 2004; Stančić N., *Hrvatska nacija i nacionalizam u 19. i 20. stoljeću*, Zagreb 2002.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

NARÓD
(Czarnogóra)

Dziejowe i socjologiczne czynniki ewolucji nazewnictwa wspólnoty Czarnogórców dookreślały się począwszy od organizmu średniowiecznego feudalnego księstwa, przez bardzo długą reprezentację interesów społeczności plemiennych,

aż do idei narodu kulturowego (→ kultura) i politycznego (→ polityka) – przy czym wszystkie one od wieków średnich nakładały się na siebie bądź wtórnie czy przejściowo zanikały bez wyraźnej koordynacji i spójności znaczeniowej w ramach kolejnych formacji politycznych. Jakkolwiek często pojawiały się w XX wieku argumenty, że to właśnie z tradycji plemiennej (ustroju, mentalności oraz aksjologii) (→ tradycja plemienna) wyrastają tu w największym stopniu korzenie narodowej odrębności, trzeba też pamiętać o jej separatystyczno-anarchistycznym obliczu, długim nieuregulowaniu prawnym wielu form życia zbiorowego i braku jego nowoczesnych instytucji (wyjąwszy formalno-urzędowe zręby niepodległej Czarnogóry w okresie 1878–1918, zlikwidowane w monarchii jugosłowiańskiej). Nade wszystko zaś na relacjach pierwiastków regionalnego, etnicznego i narodowego zaciążyła więź, świadomość i etnonimia wspólna z Serbami, długo i skutecznie, co najmniej od połowy XIX wieku wykorzystującymi elementy wzajemnej łączności (poprzez bliskość językową i wiarę prawosławną, a także moc mitu kosowskiego) dla swych celów polityczno-terytorialnych – w pierwszym rzędzie uzyskania gwarancji dostępu do morza przez kraj z populacją deklarującą się jako serbska. Do niedawna – do uzyskania niezależności państwowej Czarnogóry w 2006 roku – po obu stronach dominował pogląd, że jej ludność należy do etnosu serbskiego, lecz ukształtowanego inaczej z powodu specyfiki historycznej i antropogeograficznej, co w efekcie również dziś jest przyczyną jej rozbieżnych, potrójnych deklaracji – jako Czarnogórców, Serbów oraz „Serbów-Czarnogórców" (*dvostruki identitet*, → podwójna tożsamość Czarnogórców).

Prócz braku ciągłości istnienia podmiotów kulturalno-oświatowych wynikającego ze zbyt krótkiego okresu nowoczesnej autonomii politycznej (→ oświata) ważną przeszkodą w emancypacji narodowej okazało się opóźnione formowanie warstwy mieszczańskiej i potencjału gospodarczego, straty demograficzne w obu wojnach światowych, niewielka liczebność społeczeństwa i jego migracje do metropolii obu Jugosławii w XX wieku (szczególnie Belgradu – praktycznie przy pozbawieniu kraju najbardziej wartościowej części inteligencji). Gdyby budowany przez 40 lat po kongresie berlińskim program narodowy był bardziej jednoznaczny w swej autonomicznej (właśnie etnicznej „czarnogórskiej") wymowie, nie doszłoby do tak dużych rozbieżności co do określania istoty tej „czarnogórskości" w XX stuleciu i później. Najważniejszą cezurę w jej definiowaniu stanowiło dzieło literackie i polityczne Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), którego znaczenie przyćmiło wszystkie inne dokonania w dziedzinie „czynów symbolicznych" nie tylko czasów romantyzmów narodowych na Słowiańszczyźnie. Już jednak za panowania jego poprzedników – władyki Vasilija (1709–1766), a zwłaszcza Petara I Petrovicia (1748–1830) – kraj miał swe dość jasno określone narodowe (jak się dziś udowadnia) oblicze w sferze etnokulturowej odrębności form społeczno-ekonomicznych i „stylu życia", nie mając go natomiast na poziomie systemów ideologii narodowej i państwowej. Znacznie wcześniej etnonimia czarnogórska pojawiała się w języku publicznym dynastii Crnojeviciów, której najważniejszy

władca Ivan (?–1490) orientacyjnie aż do pojawienia się wprowadzającego nowe wzory osobowe poematu *Gorski vijenac* (1847) czczony był jako główny mityczny przodek narodu. Dzięki Njegošowi, kodyfikującemu w tym poemacie lokalny mit wytępienia poturczeńców w transhistorycznym aspekcie „przesłania kosowskiego" (z apoteozą Miloša Obilicia), pojawiła się po raz pierwszy zwarta wizja szerokiej ideologii wyzwoleńczej przyznająca nadrzędne w niej miejsce opartej na kolektywnym ideale bohaterskiej etyki honoru (→ *čojstvo i junaštvo*) – i jednolitej pod względem świadomościowo-moralnym, przywódczej na całych ujarzmionych Bałkanach – Czarnogórze. Wszyscy znaczniejsi europejscy romantycy widzieli w niej ideał „słowiańskiej Sparty", której lud był stereotypizowany jako uosobienie wyjątkowych cnót archaicznej dumy i nieludzkiej odwagi. W XIX wieku również dzięki tej perspektywie „cudzego oka" stawał się on też autostereotypem, wzmocnionym przez późniejszą tezę Jovana Erdeljanovicia (*Stara Crna Gora*, 1926), iż społeczność czarnogórska w prostej linii stanowi potomstwo serbskiego rycerstwa chroniącego się w tutejszych górach (okolicach kanionu rzeki Pivy) po XIV-wiecznej klęsce kosowskiej – co ze względu na rozbieżności w chronologii rozwoju organizmów politycznych i dziejów migracji jest dziś traktowane w oficjalnych środowiskach naukowych Podgoricy jako serbski wymysł propagandowy. Tak więc Njegošowska wizja niepokornej ojczyzny „prawdziwych" bohaterów Kosowa jest kwestionowana jako konstrukcja quasi-historyczna, której konsekwencji jej autor ze względu na stan własnej wiedzy faktograficznej mógł nie być świadom, choć w decydujący sposób przyczyniła się do utwierdzenia narodowej samoświadomości (→ historia). Mimo to cechy bohaterstwa i buntowniczości, jako typowe zewnętrzne etykiety nadane przez „chrześcijańską Europę" czarnogórskim góralom – „obrońcom wolności przed tyranią", miały wszak bardziej kompleksowe źródła charakterologiczne i polityczne. Na miejscu weryfikowali je przez całą drugą połowę XIX wieku liczni *izvanjci* – nauczyciele, lekarze, pisarze, prawnicy, inżynierowie, artyści czy urzędnicy pochodzący z Serbii oraz chorwackojęzycznej Dalmacji, a także *inozemci* – Rosjanie, Czesi, Austriacy, odgrywający tu rolę kulturowych pośredników, inspiratorów, ale i wnikliwych nadzorców.

W czasach przedosmańskich (tzn. poprzedzających formalne tylko zwierzchnictwo Turków nad tymi terenami) mieszkańcy Czarnogóry wiele swych cech etnograficznych, społecznych i psychologicznych – jak witalność, skłonność do przemocy i zemsty czy solidarność grupowa – dzielili z innymi plemionami „bałkańskiego zaplecza" wybrzeża śródziemnomorskiego. Decydujące dla ich fizjonomii i kształtu późniejszej idei narodowej okazały się na tym tle przede wszystkim właśnie trwałość i dziedziczność systemu organizacji plemiennej od czasów przedchrześcijańskich (w tym organiczna bliskość podobnej tradycji albańskiej), ale i zjednoczeniowa działalność dynastii Petroviciów, usytuowanie kraju między potęgami turecką, austriacką, a także wenecką/włoską i krótko francuską, strategiczny sojusz z carską Rosją oraz podporządkowanie centralistycznym aspiracjom kolejnych władz w Belgradzie. Rządzący na przełomie XVIII i XIX wieku metropolita Petar I Petrović pozostawił w swych posłaniach

do plemion (*Poslanice*) najwcześniejsze cenne dowody postrzegania swego niepiśmiennego ludu jako zbiorowości trudnej do ogarnięcia jednolitą identyfikacją, toteż w tekstach tych akcentował przede wszystkim etyczną nadrzędność wspólnej walki przeciwko Turkom, nie szczędząc złych słów, a nawet klątw pod adresem każdej postaci egoizmu. Mieszał przy tym określenia *rod*, *pleme*, *narod* i *braća*, stosując dowolnie etykiety *rodni Crnogorci*, *serbski rod* czy *slavenoilirski narod*. Stopniowe wprowadzanie przez kolejnych duchownych i/lub świeckich władców półzależnego do 1878 roku od Porty kraju musiało uwzględniać istnienie specyficznej postaci plemiennej demokracji wojennej, w której więź narodowa nie stanowiła koniecznego spoiwa etnosu – cementowanego, prócz stałych aksjomatów „języka i wiary", tylko ideą obronnej walki czy politycznymi organami władzy bractw/plemion: zgromadzeniami i zbiorowymi umowami (*zbor*, *dogovor*). Praktycznie jedyną ostoją konserwatyzmu typowo feudalnego były struktury Cerkwi, lecz przez swych cetyńskich władyków otwarcie deklarowała się ona jako podmiot powszechnego narodowowyzwoleńczego ruchu zbrojnego. Taki kształt życia wspólnotowego sprzyjał utrzymaniu egalitaryzmu (największego, jak twierdził Vuk Karadžić, między znanymi mu narodami), lecz zarazem tolerancji wobec obcych przybyszów zasilających ciągle „buntowniczą ziemię" z okolicznych krajów (→ ojczyzna) – sami przodkowie rodu Njegošów wywodzili się z centralnej Bośni (region Travnik–Zenica; według niektórych wersji – od przodków wołoskich). Kult wolności i długi brak jakichkolwiek zobowiązań materialnych (podatków w pieniądzu i naturze) wykuł tu typ walecznego i autorytarnego człowieka o manichejskim światopoglądzie, niezdolnego do jakichkolwiek kompromisów i przywiązanego jedynie do skrajnie heroicznego członu narodotwórczej tradycji, któremu podporządkowywał też zrelatywizowany typ religijności i patriarchalne życie rodzinne (→ tradycja). Pamięć kolektywna – jedyny miernik wartości czynów jednostki – ufundowana była na epickiej wersji zmitologizowanych „małych historii", rozpowszechnianych przez gęślarzy w funkcji wyłącznego spoiwa kulturowego *continuum*. Wojewoda Drago, jedna z postaci Njegošowskiego dramatu, daje następującą charakterystykę Czarnogórców: „Nie imają się żadnego handlu/ I rzemiosło całkiem jest im obce (…)/ Ten kto padnie, zginie w pełni chwały (…)/ A dla Boga najmilszą ofiarą/ Rozbryzgany potok krwi tyrana" (Petar II Petrović Njegoš, *Lažni car Šćepan Mali*, 1851).

Tytułując się nieformalnym mianem „władcy wolnego ludu" (*gospodar slobodnog naroda*), Njegoš przewrotnie nawiązywał do dawnej tytulatury Crnojeviciów, gdyż było rzeczą oczywistą, że „wolny lud-naród" i tak nie przyjmuje żadnego (niechcianego) zwierzchnictwa. Kategoria wolności implikowała u niego istnienie sfery narodowej w ogóle. Pochłonięty przede wszystkim zasadniczymi zagadnieniami ziemskiego losu człowieka i ideą wyzwolenia, z tego kręgu wywodził swe rozumienie kategorii narodowości i narodu. Pierwsza z nich (*narodnost*) rozumiana była synonimicznie do dzisiejszego określenia *nacionalnost* i w pierwszej dekadzie jego rządów pokrywała się ze znaczeniem, jakie nadała jej rewolucja francuska, której zdobycze młody czarnogórski władca

pragnął przełożyć na język bieżących potrzeb polityczno-militarnych własnego kraju. Wąsko etnicznie pojmowana *narodnost* bazowała na czynnikach wspólnoty krwi, języka i pamięci o pochodzeniu – składnikach typowych, lecz tutaj wiedza o nich była przekazywana wyłącznie drogą ustną, w epickiej wersji dziejów i z mocnym od połowy XIX wieku zaznaczeniem pierwiastka „serbskiego” (także państwowego, gdyż w czasach władyki nikła była wiedza o znaczeniu dawnego lokalnego tworu politycznego Duklji) (→ *dukljanstvo*). Jako funkcja wyzwolicielsko-zjednoczeniowego programu politycznego zakładał on też połączenie plemion spod Lovćenu z ludnością później wyzwolonego regionu Brda (w mniejszym stopniu hołdującą etyce heroicznej) i docelowo wszystkich słowiańskich wspólnot etnicznych; historycznie nacechowane *srpstvo* mogło tu mieć znaczenie także szerokiej „platformy” ponadnarodowej. Różnice językowe to dla poety-władcy jedynie „płatki tego samego kwiatu” (Petar II Petrović Njegoš, *Pozdrav rodu na Novo ljeto*, 1847), a dalej w tymże tekście kwestionuje on też wyznanie jako tylko rzekomą (wtórną wobec pochodzenia) przeszkodę w walce o ideę zjednoczonego państwa, by wreszcie skonstatować: „Gdzie oświata – kwitnie narodowość [*narodnost*];/ narodowość – życie daje duszom,/ gdzie jej nie ma – bezduszne posągi”. Podobnie kompromisowo zwraca się w tymże roku w korespondencji do „poturczonego” wezyra szkoderskiego („Poszukajmy zgodnie jako kwiat naszego [wspólnego] narodu swojej ojczyzny i chwały” – tenże, list do Osmana-paszy, 1847), na próżno też usiłuje listownie przekonać widzianego jako rzecznika interesów habsburskich bana chorwackiego do aktywnej obrony Słowian – „żałosnych niewolników innych narodów” (tenże, list do Josipa Jelačicia, 1848). Tu i gdzie indziej sam termin „naród” (*narod*) wiąże już z kolei z pewnym aksjomatem kulturowo-historycznym o ustalonej zazwyczaj wcześniej etnonimii i o wysokiej konsolidacji polityczno-państwowej oraz o poziomie rozwoju także wyższych form kultury. W swej twórczości przedstawia wielu reprezentantów tego typu zbiorowości (Turków, Wenecjan czy Rosjan zgodnie ze stereotypem z pieśni ludowej). W takim duchu wymiennie stosuje też pojęcia *zbir plemena* czy *narodac*, ale i metaforycznie uogólnia w tym kierunku kategorię plemienia (*srpsko pleme*, *slovensko pleme*, używa już też określenia *Bošnjaci*). W sensie etnogenetycznym posługuje się również nazwą *Slavjani* (tenże, list do Jeremiji Gagicia, 1830). Etnonim „czarnogórski” rozwija poza tym (np. w utworach *Gorski vijenac*, *Lazni car Šćepan Mali*, *Slobodijada* czy *Ogledalo srpsko*) w postaci „Srbi Crnogorci”, „gnijezdo Srba malo u predjelu crnogorskom”, „dične gore srpsko pleme”, a z belgradzkimi tajnymi wysłannikami otwarcie dyskutuje o sprawach swego państwa. Sporny do dziś charakter tej „serbskości” (która nie wyklucza „czarnogórskości”) nie był wyjątkiem u tego akurat autora – XVIII-wieczny władyka Vasilije również sygnował już swe dokumenty mianem „pasterza słowiano-serbskiego narodu czarnogórskiego”, a Petar I używał konstrukcji retorycznej „srbsko srce”. Następca Njegoša, książę Danilo I (1826–1860), w swym *Zakoniku* (1855) deklarował, że „nie ma w tym kraju innej narodowości prócz jedynej serbskiej” (co podobno było falsyfikacją zapisu „wschodniej prawosławnej”

dokonaną przez Milorada Medakovicia), a jednocześnie w pertraktacjach z Napoleonem III posługiwał się terminem *naša nacija*, licząc na wsparcie swych partykularnych aspiracji terytorialnych.

Serbskim planom wciągnięcia ziem czarnogórskich w orbitę swoich interesów geopolitycznych zbieżność poetycko-mitologizacyjnych wizji Njegoša z integracyjną formułą etnokulturową Vuka Karadžicia „Srbi svi i svuda" była bardzo na rękę. Oba kraje jeszcze w 1866 roku zawarły umowę wojskowo-polityczną i dynastyczną zapewniającą sojusznicze działania przeciw Osmanom i jedność terytorialną przyszłego państwa pod berłem Mihaila Obrenovicia i władcy Czarnogóry w randze księcia. Po 1878 roku oba te podmioty utrzymały jednak odrębność, a mimo coraz większego zaangażowania księcia Nikoli I Petrovicia (1841–1921) w pogłębianie wzajemnych relacji na płaszczyźnie genetycznej jakoby jedności etnosów społeczno-ekonomiczne różnice między nimi były kolosalne. Gdy jeden z nich budował nowoczesne struktury zarządzania państwem, w drugim dopiero kodyfikowano zasady „późnoplemiennej" etyki bohaterskiej mającej tworzyć podstawę oficjalnego etosu/ideologii cetyńskiej monarchii (M. Miljanov, *Primeri čojstva i junaštva*, 1901; podręcznikowa „chrestomatia zachowań" walecznych jednostek, godnych rangi „cnoty honoru" w warunkach wielkiego historycznego boju; Czarnogórzec i *Starosrbin* należą w jednakowym stopniu do „gałęzi serbskiej", a moralne zdrowie narodu zależeć ma od odporności na pokusy materialne). Wcześniej wzmocniono już fundament wiedzy etnograficznej służącej wykreowaniu spójnego obrazu „plemiennej moralności" ludu w łączności z jego skrajnie trudnym środowiskiem życia (Vuk Karadžić, Milorad Medaković), co dawało wyjściowe podstawy do potencjalnej dyskusji o autonomiczności czarnogórskiego etnosu. Tuż po tym gdy książę Nikola ogłosił programowe podstawy ideologii narodowej w swym dziele *Balkanska carica* (1884; ze sformułowaniem *genij crnogorstva* i podobnymi, ale i uznaniem Zety za „podstawę *srpstva*"), minister oświaty Jovan Pavlović (1843–1892) w oficjalnym periodyku monarchii „Glas Crnogorca" doprecyzował ją jako „życiową zasadę czarnogórskości ufundowaną na honorze i bohaterstwie", której „nie mogą zniszczyć" kultura i cywilizacja (Jovan Pavlović, seria artykułów – od I do XI 1884). Przechodząc stopniowo na proserbskie pozycje unitarystyczne, absolutny władca coraz częściej czynił z niej wszak *decorum* służące zamaskowaniu swej narastającej dezorientacji w polityce międzynarodowej. *Crnogorstvo* było bowiem potrzebne serbskiej idei narodowej raczej tylko z powodu ładunku witalnej waleczności, lecz jednocześnie w kręgach belgradzkich postrzegano je już raczej jako synonim anachronicznej wyniosłej ascezy i podejrzane zarzewie prowincjonalnego separatyzmu – stąd miało pozostać wyłącznie pewną „zasadą moralną", a nie ideą polityczną szkodzącą jedności nowoczesnego narodu serbskiego. Władze w Cetinju końca XIX wieku musiały zaś trwać w tym „patetycznym heroizmie" wbrew wpływom – jak to się dziś określa – „ducha lewantyńskiego" płynącego z Serbii. Symbolem reorientacji stał się w 1918 roku wygląd elementu stroju narodowego – czarnogórskiej czapki, z której zniknęły królewskie inicjały: cyrylickie

„N” i rzymskie „I” oraz wschodzące słońce, a pojawiło się poczwórne sentencjonalne serbskie ”S”.

Spory o „serbskość Njegoša” – także na tle czterdziestoletniego istnienia państwa rządzonego przez ostatniego z jego dynastii do 1918 roku – toczą się przez półtora stulecia ze zmienną intensywnością. Jej krytyce jako dosłownej deklaracji towarzyszy zwykle kwestionowanie rzeczywistego przywiązania Czarnogórców do mitu kosowskiego, czyli jednego z kamieni węgielnych serbskiej tożsamości (jego przyswojenie przez władykę, wbrew całkowitemu brakowi pieśni epickich o tej tematyce w jego ojczyźnie, miało się prawdopodobnie dokonać dopiero za sprawą nadwornego romantycznego nauczyciela Simy Milutinovicia, 1791–1847; wśród godnych naśladowania herosów wymienianych przez poetę w *Górskim wieńcu* pojawiają się też jednak nazwiska albańskie i chorwackie). Świadomie dostosowując aksjologię tego mitu do miejscowych realiów, wyeksponował w nim głównie aspekt „świętej zemsty” Miloša Obilicia, co miało odgrywać rolę idei mobilizacyjno-heroicznej w duchu „pogańskiego narodnictwa” – jak pisze Dragan Žunić (*Nacionalizam i književnost*, 2002), a nie czysto narodowej – tym bardziej w zachodnim znaczeniu „obywatelskim”. Kult Obilicia w pewnych postaciach znany był już zresztą poza Serbią przed Njegošem – na przykład w środowisku biskupów katolickich w Barze, a wcześniej w Dubrowniku (Mavro Orbini). Dlatego też nieprecyzyjnie przez Njegoša formułowana idea narodu (*naš narod*) interpretowana będzie coraz częściej w samej Czarnogórze jako szerokie określenie grupy spokrewnionych narodowości o podobnych celach politycznych i czasem w węższym zakresie – o tym samym wyznaniu (czyli prawosławnych Słowian południowych pod panowaniem osmańskim). W zależności od potrzeb mogło mu zatem chodzić o serbskojęzycznych prawosławnych w granicach dawnego średniowiecznego państwa, plemiona czarnogórskie wśród populacji „Słowian walczących” (do których przejściowo zaliczał też chorwackich zwolenników iliryzmu) albo nawet wszystkich chrześcijan zmagających się z obcym okupantem. Jakkolwiek w dokumentach i korespondencji władców z dynastii Petroviciów – całościowo wziętych – określnik „czarnogórski” pojawia się kilkukrotnie częściej (i to nieraz wręcz przeciwstawiany „słowiano-serbskiemu”), w świetle takiej syntetycznej koncepcji „słowiaństwa” ma z reguły tylko sens wąsko polityczny i geograficzny. Należy też pamiętać o roli Austrii w podsycaniu w XIX wieku bałkańskich mikronacjonalizmów – w tym przypadku serbskiego, by uprzedzić przez jego rezultaty działania rosyjskie (a wobec takich priorytetów odrębność czarnogórska nie była dla Wiednia pożądana). „Duchowy” i polityczny czynnik serbskości stał się poza tym dla Njegoša szczególnie inspirujący po sukcesach powstań narodowych północnych sąsiadów, ale też podejrzliwie spoglądał on na ograniczone do celów nacjonalistycznych dążenia ich oraz Chorwatów (niebezpiecznie *naklonjeni k narodnosti*, jak pisał w 1848 roku do austriackiego feldmarszałka Johanna von Turskiego – urodzonego w polskim Cieszynie), podejrzewając ich o zdradę wspólnych interesów. Księciu Milošowi Obrenoviciowi w 1837 roku proponuje wspólne zasady pisowni dla „wszystkich Słowiano-Serbów, zwłaszcza

Serbów i Czarnogórców", a *crnogorsko srpstvo* emanujące z kart *Górskiego wieńca* widzi tylko jako idealistyczne powołanie swego ludu do spełnienia „testamentu Kosowa" w wyzwoleniu całej braterskiej wspólnoty narodów, pozostawiając otwartą sprawę ich przyszłych związków wzajemnych. I choć z jednej strony w odniesieniu do zislamizowanych Słowian, a nawet Chorwatów częściej korzystał z określenia *jedno pleme*, we fragmentach swego testamentu (czterokrotne użycie konstrukcji *narod crnogorski*) – i nierzadko w korespondencji – wyraźnie werbalnie dawał pierwszeństwo semantyce wąsko czarnogórskiej, jakkolwiek ją rozumiał. Wskazanie *narodnost crnogorska* podawał też w wystawianych mu paszportach. Samej Serbii zaś nie zdążył dobrze osobiście poznać, kontaktując się z jej obywatelami głównie w Wiedniu i Trieście, a byli to w dodatku w większości Serbowie wojwodińscy.

Zasadniczym elementem odrębności czarnogórskiej pozostawały jednak, istniejące także w XX wieku, struktury plemienne (niezachowane w takim kształcie nigdzie w Serbii). Na ich podstawie Nikola I tworzył jednostki narodowych sił zbrojnych, a etnolodzy łączyli ten pierwiastek z zasadami etyki honoru i izolacją geograficzną, tłumacząc tym nadzwyczaj trwałą odmienność hierarchii pojęć i wartości nieporównywalnych z nikim innym mieszkańców tych ziem. Serb z Wojwodiny Jakov Ignjatović (1822–1889) spopularyzował je po raz pierwszy jeszcze w 1862 roku (*Slava crnogorstva*), akcentując skłonności do rywalizacji (ale też do paternalizmu i nepotyzmu) oraz sławy i uznając, że urzeczywistnienie idei narodowej u Serbów możliwe byłoby tylko w przypadku przyjęcia przez nich tych ideałów (sentencja *da se srpski narod pocrnogorči*); Czarnogórę nazywał obrończynią serbskich praw, później pojawi się aksjomat *crnogorstvo* jako *elitno srpstvo.* Po 1918 roku belgradzkie środowiska naukowe i kulturalne zaczęły masowo i spójnie łączyć tradycję njegošowską z dookreślaniem własnej idei narodowej, w której wolnemu „odłączonemu plemieniu serbskiemu" (*odmetnuto srpsko pleme*) przypadło poczesne miejsce. Przyczyniły się też do tego prace antropogeografa Jovana Cvijicia (1865–1927), sytuującego porywczych, solidarnych, sprawiedliwych i godnie czczących przodków Czarnogórców na piedestale jako uosobienie „typu dynarskiego", i również dzięki jego rozstrzygnięciom dowodzono ciągłości istnienia żywiołu narodowego „w stanie pierwotnym" w okresie między bitwą kosowską i pierwszym powstaniem serbskim w XIX wieku. Z zewnątrz obfitego materiału dostarczyła praca *Der montenegrinische Mensch: Zur Literaturgeschichte und Charakterologie der Patriarchalität* (1934) Gerharda Gesemanna (1888–1948), porównująca świat *heroicum* nadadriatyckiego *Montenegro* z podobnym korsykańskim i szkockim (podkreślał on wszak, że w przypadku etyki honoru chodziło bardziej o szczytny wzorzec społeczny niż o powszechnie w kraju spotykaną cnotę). Socjo- i psychologiczne oraz ekonomiczne uwarunkowania jego życia belgradzcy njegošolodzy traktowali jednak najczęściej powierzchownie, skupiając się na mglistym „patriarchalnym mistycyzmie" czy „narodowym witalizmie" wyidealizowanych dynarskich Serbów, lecz bez wychodzenia poza stereotyp „filozofii epickiej". Kobietę tutejszą postrzegano w kategoriach „arbitra

wartości człowieka" – jako bezkonkurencyjną w Europie wykonawczynię pieśni żałobnych. Z drugiej strony także etniczni Czarnogórcy próbowali dokonywać podobnych syntez (S. Šobajić, *Crnogorci*, 1928; N. Đonović, *Rad i karakter Crnogoraca*, 1935; publikacje Milivoja Matovicia w periodyku „Zeta" i in.), lecz studia te po 1918 roku otaczała aura rozłamu ideologicznego między zwolennikami i przeciwnikami unii polityczno-kulturalnej z Serbią, w istocie odczuwalne do dziś głębokie rozdarcie tworzącego się dopiero narodu. Opis jego powstawania (dokumentowany fragmentarycznie od dawna przez takich autorów, jak Andrija Jovićević, Novica Šaulić, Stojan Cerović, Mićun Pavićević czy Jovan Vukmanović, później Jagoš Jovanović) nie mógł być początkowo przekonujący i spójny ani w myśl socjologicznych i kulturowych, ani etnogenetyczno-rasowych teorii narodu – nie pozwalały na to liczne dwuznaczności historyczne, językowe i religijne (dlatego też obecnie wskazuje się tu niejednokrotnie na paralelizm modelu ukraińskiego, wyodrębniającego się bardzo powoli z etnosfery rosyjskiej). U schyłku istnienia monarchii Petroviciów-Njegošów, gdy jej ostatni absolutny władca formułował ideę „bogatej i szczęśliwej Czarnogóry, której wolny naród sam rządzi swym państwem", analfabetyzm był w niej jeszcze powszechny. Dlatego znajomość dzieł samego księcia-króla i autora *Górskiego wieńca* była wyłącznie pamięciowa – utrwalona praktykami „zbiorowej lektury", i to ona budowała podstawy narodowej więzi. Przy okazji ogłoszenia kraju królestwem (1910) po raz pierwszy zaakcentowano, że należy wskrzesić „naše staro kraljevstvo" i była to pierwsza poważniejsza wzmianka o średniowiecznej Duklji (IX–XII wiek), o której pamięć wykorzystano szerzej jako czynnik narodotwórczy dopiero w końcu XX wieku. Początki istnienia międzywojennej jugosłowiańskiej monarchii naznaczyło feralne dla Czarnogórców oficjalne uznanie jej prawie całej ludności za *troimeni*/*troplemeni narod* i pierwsze w ogóle doświadczenie wojny domowej (1918–1929) rozgorzałej na podstawach politycznych. W jednym z „serbskich krajów" (*srpske zemlje*) obszar jej zamieszkiwania został teraz zakwalifikowany do sfery obowiązywania „jednej świadomości narodowej i jednej narodowej woli" (*Zakon o narodnim školama*, 1929), a etnonim *Crnogorac* stał się lokalną etykietą terytorialną tej samej miary co *Šumadinac* czy *Dubrovčanin*. Nawet dla frakcji tzw. federalistów (*zelenaši*) początkowo był personifikacją tylko „serbskiej wolności", podobnie jak król Nikola – „największym serbskim władcą od czasów Kosowa". Kwestionowanie owych prawd zaczęło się pojawiać dopiero ze strony władzy królewskiej na wygnaniu na Zachodzie, chcącej – z użyciem odświeżonej formuły „naród czarnogórski" – zyskać wsparcie dla przywrócenia skasowanej rodzimej monarchii; w latach międzywojennych w USA rzecznikiem podobnej formuły był Nikola Petanović (1892–1932). Niezależnie od tego na podstawie idei socjalistycznego internacjonalizmu z czasem podobne stanowisko zajęli komuniści. Jednocześnie idealizacja czarnogórskiego logosu w Serbii właściwej czy Wojwodinie (m.in. za sprawą Isidory Sekulić) miała naturę „terapii moralnej", pozostając w sprzeczności z nowszymi tradycjami tych prowincji, mentalnie i geograficznie bardzo odległych od kulturosfery czarnogórsko-hercegowińskiej.

Odosobnione i radykalne miejsce w tym układzie „niepełnych argumentacji" za istnieniem i przeciw istnieniu narodu czarnogórskiego zajął Sekula Drljević (1884–1945), prawnik, główny ideolog Partii Czarnogórskiej (Crnogorska stranka) i poseł w Belgradzie. Po początkowych deklaracjach unitarystycznych z okresu powstawania Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) (co miało koniunkturalny charakter polityczny) przeszedł na pozycje „narodowe", choć dopiero próbował w sposób pionierski je uzasadniać: zwłaszcza jego obszerne mowy jako adwokata w belgradzkim procesie gen. Radomira Vešovicia (1921) pełne były dowodów na istnienie międzyetnicznych różnic na poziomach historycznym, kulturowo-językowym i etyczno-aksjologicznym (przeciwstawienie „[demoralizujące] *ropstvo* – *krvava sloboda*", ducha *Koštany* – dramatu serbskiego pisarza Borisava Stankovicia z 1902 roku – duchowi *Górskiego wieńca* itp.) oraz przestróg przed militarnym rozwiązaniem „kwestii czarnogórskiej" (S. Drljević, *Đeneral Vešović pred sudom*, 1921). Odtąd już jako płodny publicysta i znawca kodeksów prawnych uznawał otwarcie akt połączenia obu krajów w 1918 roku za „zwykłe bałkańskie szachrajstwo [*marifetluk*]" (tenże, *Politička uloga g. Pribićevića i njegova teorija*, 1922), co korespondowało z zarzutami drugiej strony, że to właśnie Serbia zbawiła *podlovćenski* kraj od tyranii cetyńskiej średniowiecznej despotii skrywającej się wśród niedostępnych skał, zawiści samozwańczych przywódców plemiennych, rozbójniczych zwyczajów mnisiego paszałyku – i podobne tego rodzaju frazeologizmy. Poglądy te ulegały stopniowemu rozwijaniu, wzbogacając się o nowe interpretacje faktów: na przykład rasistowską wręcz opinię, iż upokorzony przez Turków naród serbski (potomkowie *rai*) zdolny jest tylko do imitowania zachowań byłych ciemiężców, stanowiąc w swej „elicie" zdeformowany zlepek miejskiej populacji Greków, Wołochów (szczególnie negatywnie waloryzowanych), Ormian i Cyganów, zarządzający wiejską masą pozbawioną cechy dumy – takiej jak czarnogórska (tenże, *Srbi na okup*, 1925). W wywiadzie dla czasopisma „Zeta" (1937) charakteryzował już cechy swojego narodu na podstawie „szczególnego światopoglądu wywyższonego przez Njegoša do rangi systemu filozoficznego". W tym okresie zaostrzył się też konflikt o tożsamość mieszkańców Boki Kotorskiej, rzekomo skutecznie i nieodwołalnie pozyskanych dla „wielkoserbskości" (rozgraniczania narodu czarnogórskiego i narodu Boki dokonywano jeszcze w latach 1942–1943 na konferencji patriotów w Ostrogu, zjazdach organizacji wyzwoleńczych i Frontu Kobiet). Postawę Drljevicia w latach drugiej wojny światowej cechowało przekonanie o całkowitej suwerenności czarnogórskiego bytu etnicznego, wpisujące się w jego kolaboracyjną – podejmowaną zdaniem części historyków w dobrej wierze – współpracę z Włochami, Niemcami i przywódcami Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH), a przedstawione po raz pierwszy kompleksowo w 1943 roku (*Crna Gora*, „Graničar" 1943, br. 50; tamże zarysowana również koncepcja „rodzimej wiary" – *crnogoroslavlja*) i rozwinięte w książce *Balkanski sukobi 1905–1941* (1944). Już wcześniej ostro krytykował wszelkie idee anacjonalne (od rewolucyjnych radzieckich

po „vidovdanską narodnost" państwa SHS), tu zaś sięgnął po argumenty etnogenetyczne (Czarnogórcy jako zeslawizowane plemiona iliryjskie, zahartowane w bojach i wyrażające swe emocje głównie poprzez teksty pieśni żałobnych i „mentalnie niepodległego" *Górskiego wieńca*; ich zgermanizowani bracia Ilirowie żyjący nawet w Tyrolu), podważając całą romantyczno-kosowską ideologię kwiatu serbskości – „hipernarodu" o jednej tylko narzuconej mu sygnaturze etnicznej. Poprzednikiem tej linii rozumowania był Milivoje Matović (1901–1972), międzywojenny publicysta z Podgoricy, bezpośrednio wpływający na późniejsze zainteresowanie fenomenem Duklji, z tezami o opozycji dwóch tradycji: „bizantyjsko-azjatycko-spekulacyjno-egoistycznej" (Serbowie) oraz „szacunku, współczucia i sprawiedliwości" (Czarnogórcy). Od połowy lat 30. opowiadał się za koncepcją „wtórnej serbizacji" zbiorowości etnicznej, z którą się utożsamiał. Jeszcze większy wpływ na Drljevicia miał związany z ideologią ustaszowską Savić Marković (pseud. Štedimlija) (1906–1971), identyfikujący – ze wsparciem chorwackim – ojczyznę Czarnogórców z „Czerwoną Chorwacją", a ich samych jako „wspólnotę losu i charakteru" (nie wiary czy języka), widząc poza linią rozwojową nacji serbskiej (S. Marković, *Osnovi crnogorskog nacionalizma*, 1937).

W kręgach lewicowych na własną rękę argumentowano od połowy lat 20. konieczność dodefiniowania tego kluczowego problemu przynależności zgodnie z marksistowskim postulatem samookreślenia – głównie z inspiracji rozstrzygnięć moskiewskiej Międzynarodówki (która uznała ostatecznie w 1925 roku, że Królestwo SHS z dominacją serbskiej burżuazji należy przekształcić w federację narodowych republik rad powstałych na bazie chłopstwa), ale także samodzielnie (Aleksa Pavićević, Gojko Samardžić; jeszcze na początku stulecia kwestię czarnogórską próbował uporządkować socjalista Jovan Tomašević). W latach 30. przyjęto praktyczne założenie, że to komuniści winni stanąć na czele ruchu narodowego (Risto Lekić, 1934) i próbowano dokonać (nieudanej) syntezy dowodów czarnogórskiej odrębności w formie oficjalnego dokumentu (Petko Miletić, Jovan Marinović i in.). W 1937 roku regionalna konferencja Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije – KPJ) po raz pierwszy domaga się przyznania narodowi przysługujących mu „praw kulturalnych", a na krajowym zjeździe w 1940 roku w – ostatecznie niewygłoszonym – referacie Moša Pijade zawarł myśli o „chłopskim charakterze" narodu czarnogórskiego i uzależnieniu jego formowania się od „serbskiego wyzysku", co stawiało pod znakiem zapytania wcześniejsze próby przezwyciężenia ustroju plemiennego przez zalążki kapitalizmu. W roli „teoretyka tworzenia nacji" na miejscu Pijadego wkrótce pojawił się Milovan Đilas (1911–1995), uosabiający wszystkie cechy tutejszych komunistów – maksymalizm działań i celów, romantyczny jakobinizm, gotowość do ryzyka – ale i skłonności dogmatyczne. Jego przełomowa broszura *O crnogorskom nacionalnom pitanju* (1945) – kwestionująca znane hasło innego członka KPJ Ivana Milutinovicia (1901–1944) „Kto nie jest dobrym Serbem – nigdy nie będzie dobrym Czarnogórcem!" – w pewnym tylko stopniu trzyma się doktryny „podwójnej tożsamości"

(„Serbowie z pochodzenia – tradycji plemiennej", ale jednak „inni", „sto lat później ukształtowani"; autor wyraźnie zaznacza też: „Turcja (…), odgrodziwszy poprzez Sandżak Czarnogórę od Serbii, powstrzymywała ich połączenie w jedną wspólnotę – gdy pierwsza z nich budowała swą narodowość, a druga jeszcze nie rozpoczęła", M. Đilas, *O crnogorskom nacionalnom pitanju*, 1945). Również w tym przypadku dała o sobie znać niekonsekwencja: wkrótce pod wpływem krytyki partyjnej – płynącej zresztą głównie z jego ojczyzny – Đilas był zmuszony odwołać „separatystyczne" tezy, choć zdążył go jeszcze w 1948 roku poprzeć pierwszy sekretarz Komunistycznej Partii Czarnogóry Blažo Jovanović (sytuując w dodatku dokładnie początki istnienia tej nacji w 1918 roku, czyli w sytuacji konfrontacji z realiami innego państwa). To wystarczyło, by po latach cetyński metropolita Serbskiej Cerkwi Prawosławnej Amfilohije (Radović) (ur. 1938) nazwał ją pogardliwie „bękartem Đilasa".

Ten powracający parokrotnie (w raczej proserbskich już książkach o Njegošu) do dręczącej go kwestii „podwójnej tożsamości" partyjny ideolog, a później dysydent czy następnie ortodoksyjnie lewicowy poeta Radovan Zogović (1907–1986) (szukający korzeni tworzenia narodu właśnie w czasach Njegoša, nie jak poprzednik – Nikoli Petrovicia) próbowali budować wszystkie swoje uzasadnienia w świetle oficjalnego życia politycznego. Niezależnie od tego, nie tylko w kręgu powstałego w 1948 roku Instytutu Historycznego Czarnogóry (Istorijski institut Crne Gore) (zorientowanego na studia materiałowe), pojawiały się opracowania próbujące całkiem na nowo odszyfrowywać zbiorową genetyczno-tożsamościową łamigłówkę: S. Brković, *O postanku i razvoju crnogorske nacije* (1974), Š. Kulišić, *O etnogenezi Crnogoraca* (1980; jeden z prekursorów idei *dukljanstva*), N. Vukčević, *Etničko poreklo Crnogoraca* (1981). Kontekst zagadnienia był szerszy – ogólnojugosłowiański. Władze republiki do końca lat 60. oficjalnie unikały podejmowania spraw świadomości narodowej, do kontrowersji dochodziło podczas redagowania ośmiotomowej publikacji *Enciklopedija Jugoslavije* (prace zakończone w 1971 roku; na początku lat 90. 40 tysięcy pozostałych egzemplarzy wysłano w Zagrzebiu na przemiał z pobudek antyserbskich – tzw. *knjigocid*), niejasne dla polityki narodowościowej i kulturalnej były tu także wnioski wynikające z nowej konstytucji Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (Socijalistička federativna republika Jugoslavija – SFRJ) (1974). W tym okresie Tito półoficjalnie głosił, iż klasa robotnicza nie ma narodowości, a liczy się dla niej jedynie wzrost standardu życia. Powstały w 1970 roku dokument partyjny *Aktuelna pitanja razvoja crnogorske kulture* wskazuje na „nierzeczywisty i sztucznie skonstruowany dylemat istnienia narodu", zdaniem jego redaktorów – niekwestionowanego. Rzecz jednak w tym, że chodzi w takim ujęciu o bezdyskusyjność „odrębności społeczno-historycznej", ale w ramach serbskiego etnikum – i takie partyjne stanowisko prezentował na przykład Veselin Đuranović (1925–1997) (obszernie i w prekursorski jak na owe czasy sposób zajmujący się tym problemem w wymiarze społeczno-ekonomicznym). Jego pozytywnym efektem były wszak decyzje o utworzeniu odrębnych instytucji naukowych,

kulturalnych i medialnych, a także niezależnego od ministerstwa Serbii pionu oświaty czy pomnikowe inicjatywy edytorskie. W ten sposób, choć przeprowadzone żywiołowo i najpóźniej na terenie całej Jugosławii, działania te wpłynęły na wzrost nowej kolektywnej świadomości (choć znacznie wolniej niż choćby w Macedonii czy Bośni, bo też Czarnogóra bardzo szybko się urbanizowała). Od lat 80. ponownie wzrasta fala serbizacyjna (choć ukazują się tak znaczące publikacje etnopsychologiczne jak *Depresivni optimizam Crnogoraca* Todora Bakovicia z 1985 roku; powraca się do aktu wytępienia poturczeńców jako głównej rewolucji narodowej – B. Pavićević, *Pjesnički pogled na crnogorsku nacionalnu revoluciju*, 1981) i ma to związek z oddziaływaniem belgradzkich środków masowego przekazu i sytuacją w Kosowie. Ta kolejna próba homogenizacji etnicznej dosięga szczytu podczas tzw. rewolucji antybiurokratycznej (1987–1989), kiedy pod hasłami nacjonalistycznymi odrestaurowano najbardziej negatywne współrzędne „serbskiej Jugosławii" i zahamowano proces emancypacyjny w Czarnogórze. Przez znaczną część lat 90. trwa „symboliczna dwuwładza" słabszego, lecz trwale się broniącego nurtu „separatystyczno-etnogenetycznego" (reprezentowanego m.in. jako zaplecze ideowe przez partię Liberalni savez) i oficjalnych ekspozytur serbskich – o nastawieniu antychorwackim i antyalbańskim, na czele z pretendującą do wyłączności swej jurysdykcji Cerkwią i częścią wydziałów uniwersyteckich. Dopiero w końcu dekady ukazują się dwie ważne książki Milorada Popovicia *Mali narodi i nacionalizam* (1997) oraz *Crnogorsko pitanje* (1999), poprzedzone licznymi „patriotycznymi" powieściami Jevrema Brkovicia.

Rozpoczynająca się w XXI wieku kariera ideologii tzw. *dukljanstva* jako próby ukształtowania nowej mitologii zbiorowej (z pewnymi antecedencjami w latach 70., a wcześniej w 30.) w całej swojej ambiwalencji ukazuje stan nieciągłości czarnogórskiej myśli narodowej. Odbija również niedojrzałość i często prowincjonalne cechy późno powstałej – i nierzadko nomadycznej – inteligencji, próbującej spontanicznie stworzyć paradygmat historyczno-świadomościowy przydatny w rozprawie z monolityczną ideologią serbską. W studiach historyka Radoslava Rotkovicia (*Odakle su došli preci Crnogoraca*, 2000 i podobnych), filozofa Sretena Zekovicia (*Nauka o samobitnosti Crnogoraca*, 2001; ten autor 40 książek eksponuje zwłaszcza wpływy śródziemnomorskie w Czarnogórze), Čedomira Draškovicia (*Tragika nepobijeđenog gubitnika*, 2001) czy Danila Radojevicia (*Dukljanski horizonti*, 1995) i wielu innych często próbuje się dokonywać utożsamienia dawnego etnosu (-ów) z narodem politycznym. Strategia władz Milo Đukanovicia od początku zręcznie wykorzystywała „trzymany na uwięzi" i nieagresywny argument „dukljansko-czarnogórski" w grze przeciw Serbom oraz mniejszościom wyznaniowym i z Zachodem – jeszcze w końcu lat 90. popierając w umiarkowanym stopniu oddolnie powstające instytucje „nowej Czarnogóry" (jak Dukljanska Akademia Nauk i Sztuk – Dukljanska akademija nauka i umjetnosti, określana na zewnątrz jako „siedlisko patologicznej nienawiści do serbskości", „Crnogorski list" czy Macierz Czarnogórska – Matica crnogorska). Jednak to opóźnione i pospieszne „odrodzenie

narodowe" opierało się na nie do końca wiarygodnych – czy właściwie nieproporcjonalnie dobranych – podstawach: bez uwzględnienia różnic w tradycjach regionalnych, z automatycznie zastosowaną opozycją chronologiczno-historyczną „Raška – Duklja/Zeta", konceptem tysiącletniego autonomicznego rozwoju bez domieszki pierwiastka serbskiego, pierwszeństwem słabo udokumentowanej działalności średniowiecznych władców Bodina czy Vladimira z dynastii Vojislavljeviciów przed dynastią Petroviciów-Njegošów. Ta całkiem nowa mitologia zastała większość społeczeństwa wychowanego na „epickiej legendzie" skodyfikowanej przez Njegoša w stanie nieprzygotowania na tak radykalną zmianę autorytetu dziejowego. Również pospieszne wyrugowanie z tej koncepcji mitu kosowskiego – choć przecież obecnego także w pamięci historycznej Albańczyków i Chorwatów – nie mogło okazać się skuteczne. Pewne *dukljanskie* symbole (niektóre daty bitew) zdołały jednak zadomowić się w oficjalnym kalendarzu świąt środowiskowych (np. wojskowych) czy patronalnej ikonografii życia społecznego. Ponadto z perspektywy uzyskanej już niepodległości państwowej (2006 – w dużej mierze dzięki głosom muzułmanów) niektórzy krytycznie nastawieni autorzy – jak wspomniany Milorad Popović (*Podijeljena nacija*, 2010) – wskazują na „historyczny błąd" Njegoša likwidującego w kraju kult Ivana Crnojevicia, mogący dla kolejnych pokoleń stać się ważnym punktem oparcia dla rozwoju całkowicie niezależnej świadomości narodowej. W ostatecznym jednak rozrachunku ideolodzy *dukljanstva* dokonali też istotnych przewartościowań danych archiwalnych, wyjaśniając liczne nieporozumienia faktograficzne i udowadniając heterogeniczność czarnogórskiego społeczeństwa. Przy okazji wskazywali wiele przykładów falsyfikacji dokumentów, dokonywanych przez Serbów dla udowodnienia korzystnej dla nich identyfikacji etnicznej, szczególnie po politycznej zachęcie w postaci *Načertanija* (1844) Iliji Garašanina.

Mimo prób planowego „uporządkowania" materiału etnohistorycznego na potrzeby kształtującej się ideologii państwowej należy przyjąć, że nadal zderza się tu ze sobą kilka teorii etnogenetycznych: serbska (wywodząca dwa narody z tego samego pnia – podobnie jak niemiecki, austriacki czy szwajcarski; w tej intencji przytaczane są szczególnie kronikarskie dowody znane księciu Nikoli, że czarnogórska państwowość istniała tylko krótko w XIV wieku; w kwestii pochodzenia plemion istnieją w związku z tym teorie słowiańsko-średniowieczno-państwowa i wołosko-pasterska), chorwacka (odwołująca się do danych źródłowych dotyczących Czerwonej Chorwacji i jej „pierwotnie katolickich" mieszkańców), czarnogórska/wewnętrzna (opisana wcześniej, z podkreśleniem roli lokalnych organizacji feudalnych we wczesnych wiekach średnich i prawa obyczajowego całkowicie niezależnych plemion o wymieszanych genach słowiańskich, w tym wywodzących się z zachodniosłowiańskiego Pomorza, i niesłowiańskich; poza tym występują też sprzeczne wersje dotyczące pochodzenia poszczególnych plemion). Dominuje pierwsza i trzecia, chociaż w republice odsetek ludności zdeklarowanej jako czysto czarnogórska podlega wahaniom i nie jest zbyt wysoki (ok. 280 tysięcy według spisu z 2011 roku;

mniej więcej tyle samo stwierdzało tożsamość podwójną, nie licząc etnicznych „stuprocentowych" Serbów). Przynależność do pierwszych dwóch grup obecna jest nierzadko w tych samych rodzinach, rodach i plemionach, dzieląc ludzkie społeczności; poza tym wielu katolików i muzułmanów świadomych jest swych korzeni czarnogórskich.

Od końca XVIII wieku upłynęło wiele faz krystalizacji czarnogórskiej podmiotowości historycznej, które nigdy nie mogły zakończyć się wyjściem poza status przednarodowej wspólnoty kulturowej lub wspólnoty politycznej bez spoiwa narodowego: systemy prawne pierwszych Petroviciów, epokowe osiągnięcia Njegoša, wielkie zwycięstwa wojenne (1858, 1876–1878), proklamowanie królestwa (1910), uzyskanie części Sandżaku (1913), powstanie antyserbskie (1918), ogłoszenie marionetkowego państwa i ogólnonarodowy zryw antyfaszystowski (1941) – nie mówiąc o awansach w titowskiej Jugosławii, zerwaniu z kursem Slobodana Miloševicia (1997) i referendum niepodległościowym. Jednym ze źródeł utrzymywania się wspomnianej podwójnej tożsamości jest w wielu kręgach poczucie „zdradzenia Serbii" przez państwo oficjalnie dążące od dekady do zbliżenia z Zachodem. Przez autonomistów jest ta tożsamość postrzegana jako zjawisko przejściowe w ewolucji idei niezależności „wciąż od podstaw", związane m.in. z nadal słabą pozycją narodowej Cerkwi czy niefunkcjonalnością przeprowadzonej reformy językowej. Borislav Jovanović stwierdza: „Opóźnieni jesteśmy tylko z powodu różnych piemontyzmów, osobistych strategii władców i rozumienia wasalności jako patriotyzmu" (B. Jovanović, *Crnogorci nisu djeca komunizma*, 2011). Ironicznie tak określani przez Serbów nowi „Montenegrini" mają jednak po raz drugi – albo i trzeci – w dziejach potężny atut własnego państwa i mimo jego mikroskali potencjał do prowadzenia aktywnej polityki narodowej. Jednym z jej instrumentów staje się Czarnogórska Akademia Nauk i Sztuk (Crnogorska akademija nauka i umjetnosti – CANU), w której z trudem udaje się dopiero teraz wprowadzać zasadę jej członkostwa związanego z zamieszkiwaniem kandydata w Czarnogórze (przez dłuższy okres stanowiła zaplecze idei serbskiej). Takie i podobne cząstkowe fakty składają się na obraz bardzo nieregularnej aplikacji nowoczesnego pojęcia narodu w tkankę zbiorowości targanej od wieków historycznymi sprzecznościami: nieokreślonością zbiorowej tożsamości plemion (*srodno pleme*, *naša krv* i podobne kwalifikacje w „erze epickiej", gdy czynnik narodotwórczy stanowiła udramatyzowana „żywa historia"), heroiczną wizją ludu niedostosowanego do życia w warunkach pokojowych i wyidealizowanymi narracjami o nim, niedokończonym wizerunkiem narodu politycznego bez jednolitej świadomości, tradycjonalizmem społecznym połączonym z przymiotami buntowniczości czy rewolucyjności oraz brakiem wielkich programów etnocentrycznych (poza terytorialnymi). Dlatego między innymi argumenty kulturowe i historyczne mają również w XXI wieku tak duży „rozrzut" pozytywnych odwołań i nadal w nikłym stopniu asymilują wszelką inną ideę narodu niż separatystyczno-tradycjonalistyczna.

Jovanović S., *Crnogorska nacija u svijetlu naučnog pogleda na naciju i identitet*, „Matica" 2013/2014, br. 56–57, s. 83–98; Kulišić Š., *O etnogenezi Crnogoraca*, Titograd 1980; Nedeljković S., *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007; Zeković S., *Nauka o samobitnosti Crnogoraca*, Cetinje 2001.

Lech Miodyński

NARÓD
(Macedonia)

Wciąż toczący się w realnie niepodległej dopiero od 1991 roku – i tradycyjnie wieloetnicznej – Macedonii proces narodowo- i państwotwórczy wymaga ostrożnego wyłonienia takich związanych z pojęciem narodu typologii terminologicznych i faz rozwojowych ich publicznego zastosowania, by przynajmniej w pewnym zakresie możliwe było zgranie obecnie znanych jego koncepcji i definicji z nie zawsze w tej części Bałkanów precyzyjnym lokalnym słownikiem określeń alternatywnych czy synonimicznych. Ze względu na brak normy językowej do 1944 roku, długotrwałą presję osmańskiej kategoryzacji etnosów według systemu wyznaniowych milletów (Turcy zaczęli formalnie odróżniać Słowian od Greków dopiero w XIX wieku), wspólną z Bułgarami orientację kulturalnego (i częściowo politycznego) odrodzenia w tymże stuleciu, jak i ahierarchiczną strukturę słowiańskiego (długo niepiśmiennego) społeczeństwa opóźnienie artykulacji macedońskich programów narodowych względem na przykład upodmiotawiających „lud obywateli" wizji rewolucji francuskiej może sięgać co najmniej półtora stulecia. Można wszak przyjąć, iż praktycznie wszystkie te koncepcje mają tu już swój oddźwięk i realizacje, na czele z uzupełniającymi się spirytualistyczno-folklorystyczną (romantyczną) i biologiczną (cały XIX i początek XX wieku), krewniaczą (pierwsza połowa XIX wieku), terytorialno-językową (lansowaną równolegle zwłaszcza po wojnach bałkańskich, a realizowaną od podstaw w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii – SFRJ), historyczno-świadomościową (od lat 80. XIX wieku) i wreszcie obywatelsko-polityczną (nadal nieutwierdzoną ostatecznie w idei „narodu państwowego" po 1991 roku).

Kolejność ujawniania się matryc semantycznych jest nie do końca czytelna, obejmuje nakładające się na siebie jeszcze od średniowiecza na pograniczu macedońsko-bułgarskim leksemy: *род* (pierwotnie jako „lud" lub „pokolenie" o konotacjach genetyczno-rodzinnych i językowo-obyczajowych, później raczej jako patetyczny archaizm) oraz *народ* (ewoluujący od ludzkiej zbiorowości w ogóle do bytu politycznego), jak i *племе* (historyczny, ale i teraźniejszy związek pokrewieństwa) oraz *нација* (sporadycznie obecna pod wpływem bułgarskim i rosyjskim jeszcze przed 1934 rokiem, kiedy usankcjonował ją w stosunku

do Macedończyków urzędowy dokument Międzynarodówki Komunistycznej). O ile zaś dla Bułgarów otworzyła się już po stworzeniu dla nich w 1870 roku oddzielnego egzarchatu możliwość urzędowej kategoryzacji jako millet, macedońskim Słowianom pozostało albo przyjąć bułgarską denominację, albo pozostać „narodem chrześcijan" asymilowanych kulturowo przez grecki patriarchat. Od tej chwili w przyszłych dążeniach do autoidentyfikacji pojawiać się będzie akcent na autonomię kościelną, niewiele później na spójność terytorialną, normę językową i wreszcie na kanon odrębnej tradycji historyczno-kulturowej. Praktycznie we wszystkich reprezentatywnych źródłach leksykograficznych języka macedońskiego po drugiej wojnie światowej definicja narodu na pierwszym miejscu będzie zawierała element wspólnotowy, nawet wręcz uzupełniany o pochodzenie i język (*Речник на македонскиот јазик*, t. 1, red. B. Koneski, 1961; także *Речник на македонскиот јазик*, red. Z. Murgoski, 2005 i in.). W najnowszej monografii socjologiczno-politologicznej wskazuje się już natomiast na anachroniczność na całym terytorium bałkańskim terminologii z przedrostkiem „etno-", opowiadając się wbrew tradycji uprawiania polityki i nauki etnocentrycznej za użytecznością obywatelskiej kategorii *нација* – odwołującej się do biorców praw uniwersalnych, stosowanych na określonym terytorium pod suwerenną władzą (S. Slaveski, *За идентитетот на современата македонска нација*, 2013).

Jako rezultat rozwoju na Zachodzie (wśród warstw wykształconych) modernizujących stosunki społeczne i polityczne idei demokratycznych i liberalnych funkcjonalizacja kategorii narodu nie dokonała się w podobny sposób na pozbawionych aktywnej polityki urbanizacyjnej i oświatowej, regulowanych prawem szariatu obszarach Europy osmańskiej. Droga do uzyskania zbiorowej autonomii prowadziła tam przez instytucje religijne wymagające solidaryzmu wielu grup etnicznych, dlatego poza nimi każdy partykularny pokojowy ruch narodowy mógł co najwyżej powoływać się na swą odrębność etnograficzną i liczyć na wsparcie zewnętrzne. W Macedonii dodatkowo nie było zgodności co do geograficznego (niezmiennego) bądź narodowościowego charakteru jej etnonimii (→ ojczyzna). W ogóle w czasach jej dookreślania przez cały XIX wiek łatwiej byłoby mówić właśnie o stadium formowania się narodowości, która wyodrębniając się z masy ludu jako bezpaństwowy byt kulturowy, nie ukonstytuowała się jeszcze jako grupa etniczna. Oprócz antycznej i kartograficznej konotacji brakuje już w jej tradycji argumentu średniowiecznego nazewnictwa państwa (jak u Bułgarów) i narodowej w swej nomenklaturze Cerkwi. Za wzór do identyfikacji nie posłużyła też żadna z dawnych słowiańskich nazw plemiennych. U podstaw XIX-wiecznych, nie zawsze świadomych aspiracji narodotwórczych stał zatem wysiłek zorientowany raczej w kierunku politycznie antyosmańskim (autonomizacyjnym) oraz kulturowo-religijnie antygreckim i dopiero „cykl ofiar" w tym wysiłku złożonych zbudował mit fundacyjny narodu, do którego dołączono (m.in. przez epikę ludową) najstarsze składniki pamięci kulturowej, nadal nie mając rozwiniętej warstwy mieszczańskiej jako gwaranta stabilności tych osiągnięć (→ kultura). Paradoksalnie jako pierwsza

skuteczna wśród pretendentek do roli akuszerek macedońskiej narodowości pojawiła się poszukująca taktycznych sojuszników komunistyczna lewica, przezwyciężając cele lokalnego bezskutecznego mikronacjonalizmu obietnicami internacjonalistycznej (np. federacyjnej) podmiotowości – ziszczonej dopiero w porządku pojałtańskim.

Pierwsze próby perswazyjno-patriotycznego użycia terminu „naród" i bliskoznacznych wiążą się z jeszcze dawnymi wzorcami pracy pisarskiej, które – jak Grek Agapios Landos (1585–1657) z Krety (autorytet dla reprezentanta oświecenia religijnego Joakima Krčovskiego, 1750–1820) – odwoływały się do „bycia potrzebnym swemu rodowi". Z kolei myśl francuskiego XVIII wieku – tak istotna w ugruntowywaniu poglądów racjonalistycznych, antyabsolutystycznych i wiary w moc samoświadomych społeczeństw – także docierała przez Grecję (mającą ścisłe więzi handlowe z ziemiami włoskimi), jak też przez macedońsko-bułgarsko-wołoską emigrację kupiecką w Wiedniu. Jakkolwiek sama idea narodu nie należała jeszcze do eksponowanych w oświeceniowym słowniku na Zachodzie, w wieloetnicznym, z widocznymi nierównościami imperium osmańskim została zrewaloryzowana kosztem uwagi poświęconej jednostce. Odwołujący się więc do związanych z pochodzeniem odpowiedników kategorii *ethnos* Macedończycy – jak i ich sąsiedzi – nie dostrzegali wówczas państwowoprawnych walorów wolności swych wspólnot. Cała skromna macedońska etnografia oświeceniowa (Jordan Hadžikonstantinov-Džinot, 1818–1882) dokonywała zaledwie „narodowego remanentu" namacalnych aktywów ojczyzny, rejestrując statystykę wsi, dróg, szkół czy świątyń (później podobne działania podejmą Spiro Gulapčev, 1856–1918 czy Ǵorǵi Dinkov, 1839–1876), a przełomowe dla poczucia „duchowej więzi" okazały się dopiero publikacje tekstów folkloru.

Wyraźnie zaznaczany w dzisiejszych opracowaniach fazowy i celowy charakter krzepnięcia macedońskiego pierwiastka narodowego wiąże się nie tylko z samą obecnością kluczowego pojęcia w różnych tekstach, ale i z procesami stopniowego różnicowania interesów macedońsko-bułgarskich od lat 70. XIX wieku oraz ideologicznej reskrypcji po 1944 i 1991 roku wydzielonego dziedzictwa historycznego. Kwestionuje się też nie od dziś (Blaže Ristovski, ur. 1931, i in.) zwyczajowe używanie terminów „odrodzenie" (XIX-wieczne – słowiańskie/kulturalne/narodowe macedońskie), gdyż w istocie miałoby wówczas chodzić o całkiem nową jakość: stworzenie zupełnie od podstaw symbolicznego zaplecza połączonego więzią moralną narodu – na bazie średniowiecznej słowiańskiej przeszłości kulturowej, wspartej celowo zeslawizowanym i częściowo przygodnym pierwiastkiem antycznym (→ tradycja). Wymieniony wyżej autor w ramach podstawowej periodyzacji „rozwoju narodowego" umieszcza etapy aktywności kulturalno-oświatowej (1814–1870), przebudzenia narodowego (1870–1903) i walki narodowo-politycznej (1903–1944). Dla etapu pierwszego charakterystyczne są starania o otwieranie szkół ze zrozumiałymi dla ludu podręcznikami, a po wojnie krymskiej (1856) także o utrzymanie słowiańskiej liturgii; dla drugiego (z cezurami wewnętrznymi 1878 i 1890) – wobec nowej

podwójnej jurysdykcji cerkiewnej utrwalonej ze wsparciem probułgarskiej Rosji – próby odblokowania monopolu bułgarskiego i greckiego w Cerkwi i oświacie (także na emigracji); dla trzeciego – kroki organizacyjne w kształtowaniu jawnych i tajnych instytucji politycznych broniących prawa do integralności macedońskich ziem i projektujących przyszłe formy wspólnoty państwowej.

Za jeden z pierwszych przejawów manifestowania protonarodowej tożsamości uchodzi przybieranie przez niektórych przedstawicieli warstw średnich przydomka patronimicznego Makedonski (jak w jednej z pierwszych tego typu deklaracji syna popa spod Krivej Palanki, z uzasadnieniem, „by wiedziano, żeśmy Słowianie z Macedonii, a nie Grecy") (*Запис на Ѓорѓија Македонски*, 1846). Z czasem identyfikowało się tak (z konotacją wyraźnie antyczną) wielu kupców i bogatszych rzemieślników. Do połowy XIX wieku woleli oni dla lepszej prezentacji przedstawiać się za granicą jako Grecy, a w kręgach duchowieństwa przyjęła się w opozycji do tychże Greków i związana z tradycją ochrydzką koniunkturalna opcja bułgarska, podczas gdy przeciętny Macedończyk miał jedynie sporadyczny kontakt z szopską odnogą tego narodu na wschodzie swego kraju. Od połowy stulecia opozycją wobec ideologii hellenizmu stał się zbułgaryzowany wariant rosyjskiego słowianofilstwa, nie dając już Macedończykom szans na korzystanie z etnonimu „Słowianie" (dawniej: *македонски Словени христијани*). Ich nieumiejętność akceptacji wszystkich wymiarów bułgarskości – przy braku możliwości prowadzenia samodzielnej polityki na przykład w oświacie – zaowocowała wkrótce pseudonaukowymi samookreśleniami *Словеномакедонци* lub *нашинци*, a później *еднородни Македонци*. Z ignorowanej w XVIII-wiecznej Turcji słowiańsko-antycznej nazwy plemiennej (choć przez Osmanów dobrze kojarzonej), przez ideę wyrażającą sprzeciw wobec kulturowej asymilacji ze strony Greków, rodzi się w tej sytuacji szersza koncepcja wyzwoleńcza, operująca obok kategorii narodu pojęciem wolności (→ historia). Z drugiej strony zbyt długie dogmatyczne utożsamienie pierwiastka słowiańskiego z narodowym (na wzór Šafárikowej jeszcze wizji wspólnoty wolnych szczepów) przybiera anachroniczną postać, wpisując się w carską politykę uświadamiania powinowactwa z Rosjanami, czemu ulegli niemal wszyscy macedońscy stypendyści w Rosji. Młody Konstantin Miladinov (1830–1862), wyjeżdżając w 1856 roku do Odessy, skierował tam list z deklaracją, iż chciałby kiedyś „ród swój we własnym języku oświecić, by miał chwałę przed innymi rodami", a powrócił już z upolitycznioną świadomością konieczności walki z unitami we własnym kraju. Z drugiej strony, przed stopniowym zjednoczeniem Niemiec (1849 i 1866) propagowano tam jako wzór macedońską ideę hellenistyczną, co odbiło się dalekim echem na południu kontynentu. Na grecką Wielką Ideę też wielu Słowian spoglądało nie bez podziwu.

Odtąd użycie wszelkich form pochodnych pojęcia narodu będzie rozciągnięte między wąsko prowincjonalnym znaczeniem etnograficznym, troskliwą apostrofą do cierpiącej i nieoświeconej wspólnoty oraz enigmatyczną projekcją frazeologii politycznej rodem z powstańczych szeregów bądź zewnętrznego arsenału terminów prawno-dyplomatycznych. Apele do „narodu" i jego synów

zakładają jednak jeszcze nie zawsze bardzo szerokiego adresata. Będzie to „naród nasz najsłodszy" (J. Hadžikonstantinov-Džinot, *Бог*, 1851), „budzący się z mroku ku naukom" (Partenija Zografski, przedmowa do *Житие на Свети Климент*, 1858), ograbiony z „narodowych praw" i walczący „o narodowość" (R. Žinzifov, *Гусљар в собор*, 1862; u tegoż epitet *домороден*), powszechne „narodowe uczucie" czy „duch narodowy" (początkowo zarazem w znaczeniu „ludowego" – *народен*; deptany, rozkwitający itp.), „narodowość" jako najświętsza wartość (K. Šapkarev, *Б'лгарскиј буквар*, 1868), „Macedończycy wypierający się swej narodowości, zaślepieni blaskiem mądrości helleńskich" (S. Zahariev, korespondencja, 1870). W liście (1860) Konstantina Petkovicia (1824–1898) do ilirysty Stefana Verkovicia (1821–1893) macedońscy Bułgarzy są bezpośrednimi potomkami adresatów dzieła Braci Sołuńskich, co ten potwierdza w swym komentarzu do zbioru żeńskich pieśni ludowych, tytułując też jej wykonawczynie Bułgarkami „w sensie polityczno-państwowym [dawnym średniowiecznym], nie narodowym", a sam ten pokojowy lud „najmniej światu znanym spośród wszystkich Słowian" (S. Verković, wstęp do: *Народне песме македонски' Бугара*, 1860). W etnicznym przesłaniu jego ekspresji dzisiejsza folklorystyka widzi „substytut dumy narodowej" mówiący o wolności, sprawiedliwości, honorze i obronie wiary.

Pośredni wpływ na jej budowanie miały także głosy samych Bułgarów – jak Petko Sławejkowa (1827–1895), wnikliwie dostrzegającego już w latach 70. istotę oporu Macedończyków przeciw czyjejkolwiek dominacji, czy Lubena Karawełowa (1834–1879), współczującego im obecności „helleńskich kleftów, albańskich rozbójników, arumuńskich karczmarzy, serbskich i papieskich agentów, ormiańskich handlarzy i zdradzieckich Żydów" (L. Karawełow, *Независимост*, 1874). W tej perspektywie dowodzą dziś jednak, że denominacji bułgarskiej używali wówczas wyłącznie przejściowo w celu skuteczniejszej dehellenizacji i uzyskania pomocy (finanse, ochrona fizyczna, drukarstwo itp.), a nie z powodu poczucia przynależności do etnogenetycznie i terytorialnie odrębnego etnosu (zważywszy też znany negatywny wydźwięk bułgarskiego etnonimu w grece). Tym bardziej że powstanie egzarchatu zastało ich już w nienajgorszej sytuacji kulturalnej i ekonomicznej. Decydujące było pozostawienie Macedonii poza terytorium Bułgarii po 1878 roku. Niebagatelny wpływ miały tutejsze odkrycia rękopisów cerkiewnosłowiańskich. Wkrótce dodatkowo wzmogły poczucie odrębności narodowej prace naukowe takich zagranicznych autorów, jak Piotr Draganow (od 1880) czy Karl Hron (1890). Nie sposób umniejszyć też zasług osmańskich reformatorów: „W potężnym cieniu naszego sułtana oświeciciela Abdülaziza wszyscy rozkoszują się tym, iż odkryli swą narodowość" (T. Kusev, *Битољa*, 1867). Jej podstawy nadal utrzymywały gminy szkolno-cerkiewne, działając też w obszarze prawa rodzinnego i ochrony zdrowia.

Klasyczna macedońska definicja narodu z *Речник од три јазика* (1875) Ǵorǵi Pulevskiego (1817–1893) mówi o „jednym rodzie, tym samym języku, wspólnym życiu, obyczajach i pieśniach", dwie dekady później w swej *Славјанско-македонска општа историја* (1892) użyje już dubletu „naród – narodo-

wość" (pojawi się tam też „macedoński ród słowiański"), w rękopiśmiennej gramatyce zaakcentuje, iż „naród wydziela się z plemion dzięki językowi" (Ǵ. Pulevski, *Јазичница*, 1876), a w wierszu *Македонцим ув прилог* (1879) zaapeluje: „Bądźmy jedno – ród z rodem!", ostatecznie najbliżej mu chyba, z wielkim opóźnieniem, do Herderowskiej idei ludu. Grigor Prličev mówi o utraconym „narodowym patriarchacie" (czyli Arcybiskupstwie Ochrydzkim; *До кога бре мили браќа Македонци?*, 1875), natomiast w *Автобиографија* (1885) wzywa do wyjścia z „narodowego samoponiżenia". Niezmiennie przywoływane są w nowych kombinacjach echa aleksandryjskie, np. motyw „macedońskiego narodu starosłowiańskiego", sprowadzonego jakoby do kraju przed 2500 laty i wydającego na świat Filipa II oraz jego syna (I. Mažovski, mowa na 900-lecie chrztu Rusi, 1888) (→ Macedończycy antyczni). Ich geneza sięga publikacji bułgarskich aleksandreid (zwłaszcza 1844), popularyzacji tzw. *Privilegium Slavicum* („testamentu Aleksandra") i rozprowadzania litografii z jego wyobrażeniem na początku XIX wieku.

Zwiększający się udział manifestów czysto politycznych – przy całkowitym niemal braku innego typu deklaracji i programów – powoduje spłaszczenie definiowania pojęcia narodu, widoczne np. w proklamacjach tymczasowego rządu Привремена Влада на Македонија (1880 i 1881), gdzie znajdują się jeszcze opinie o narodzie „zwycięskimi falangami i Arystotelesowską oświatą cywilizującym Azję i całą ludzkość", którego sztandar już nie symbolizuje „wolnej narodowości", poddanej teraz presji „obcych i wątpliwych narodów" chcących „rozkawałkować macedońskie plemię". Jednocześnie pojawiają się służące pozyskaniu sprzymierzeńców apostrofy w liczbie mnogiej w rodzaju „Do narodów Macedonii", wpisujące się w nowe wieloetniczne wyobrażenie „Macedonii dla [każdego rodu] Macedończyków". Jego realizacja miałaby rozwiązać zagmatwany narodowościowy *македонски маслаат* (tur. *maslahat* 'kwestia') w myśl kryterium czysto językowego (S. Gulapčev, *Един оглед по етнографијата на Македонија*, 1887). Pojawia się po raz pierwszy określenie *nacija* i autokrytyczna pogarda dla pozbawionej warstwy inteligencji „zbieraniny, a nie narodu" (T. Popov, *Koj e kriv*, 1888). Przedstawiciele konsularni raportowali wówczas o skłonności tutejszej ludności do dowolnej deklaracji narodowej dla materialnego zysku i uniknięcia podatków (także Ǵ. Petrov, *Материяли по изучуването на Македония*, 1896). Z kolei w wariancie pozytywnym wypowiadali się zwolennicy integracji wewnątrzetnicznej – „tworzymy już samodzielny naród" (obywatele Ochrydu w liście do patriarchy Konstantynopola, 1890), „występujemy przeciw wynaradawianiu narodu" (oświadczenie nauczyciela Dimitra Sakelarieva, 1892) – wbrew na przykład przekonaniu o bułgarskiej świadomości mieszkańców Macedonii.

Wyraźną cezurą było świadome przyjęcie przez kilkudziesięcioosobową grupę działaczy emigracyjnych w Ruse i Sofii kolektywnego programu świadomie opartego już na tradycji aleksandryjskiej i jego pierwsza artykulacja (Edin Makedonec (pseud.), *Мнение за решаване Македонския въпрос*, 1889). Dominowały jednak bardziej realistyczne poglądy autonomistyczne, wychodzące

od czysto geograficznej tożsamości prowincji alternatywnie nazywanych „zachodniobułgarskimi", rozciągających się aż po Morze Egejskie – i dopiero w kręgu czasopisma „Loza" sformułowano ideę narodu państwotwórczego („państwo musi mieć za podstawę narodowość"), definiowanego za Pasquale Mancinim (1817–1888) jako w sposób naturalny dążącego do zintegrowanego życia politycznego (autorstwo zbiorowe, *Неколку думи по в'проса на народноста,* 1892). Wkrótce na tak ogłoszonej podstawie strona bułgarska skonfrontowana zostanie z potrójnym zagrożeniem swych planów na zachodnich kresach: w postaci macedońskich doktryn autonomizmu (szczególnie Petara Poparsova (1868–1941) z jego konceptem „demokratycznego narodu słowiańskiego"), separatyzmu – religijnego metropolity Teodosija (1846–1926) i politycznego Dimitrije Čupovskiego (1878–1940) oraz tzw. misirkowszczyzny dołączającej do argumentów poprzedników poważne atuty filologiczno-kulturoznawcze. W tym czasie następuje intensyfikacja rozmaitych oświadczeń autorów korzystających z powyższych założeń: pogląd Goce Delčeva (1872–1903) o konieczności wszelkiego rodzaju zorganizowania i dozbrojenia „nieszczęśliwego i nieoczekującego sprawiedliwości narodu" (wypowiedź na naradzie Tajnej Macedońsko-Adrianopolskiej Organizacji Rewolucyjnej – Тајна македонско-одринска револуционерна организација – w Resenie, 1894; podobnie u Jane Sandanskiego (1872–1915) i ideologów radykalnej lewicy), przekonanie o wyjątkowości „narodu o wspólnej tradycji i języku, a rozdartego w przeciwnych kierunkach" (S. Dedov, wstęp do: „Балкански гласник" 1902, бр. 1), pierwsze dokumenty Macedońskiego Towarzystwa Naukowo-Literackiego (Македонско научно-литературно друштво) w Petersburgu (zwłaszcza zawarta w jego programie myśl o jedności narodowej wypływającej z realiów językowych, 1902); identyfikacja „słowianomacedońska" Nace Dimova (1876–1916) (*Историски преглед на Македонија и Македонците*, 1913). Memorandum tegoż środowiska do rządu rosyjskiego podkreśla, iż „może się zdawać, że próbujemy sztucznie stworzyć macedońską narodowość" (*Меморандум од Македонците*, 1902), a „jedności świadomości narodowej nie da się osiągnąć bez zewnętrznej pomocy"; ponadto tamtejsi patriotycznie nastawieni studenci wysuwają postulat wyznaczenia w kraju „etnograficznych ram wspólnoty" (*Програмата на Македонско научно-литературно студентско друштво*, 1903). Petersburskie towarzystwo otwarte było dla kobiet, także innej niż „słowianomacedońska" narodowości. Gdy w czasach antytureckiego powstania ilindeńskiego niektórzy zewnętrzni obserwatorzy widzą jedynie „lud o ograniczonym zakresie uczuć, nabożnie krążący wokół swych gór, rzek i starych cerkwi" (H. Brailsford, *Macedonia*, 1906; nie inaczej sądzi Dimo Hadžidimov (1875–1924): naród „zaniedbany" i „pokonany" – *Македонското прашање и учителот*, 1902), on sam [naród] występuje wobec swych współmieszkańców w powstańczym manifeście jako „dawni Wasi sąsiedzi, przyjaciele i znajomi, niezależnie od narodowości" (N. Majski, *Крушевски манифест*, 1903). Ludowa pieśń ilindeńska rozpoczyna się od słów „Narodzie macedoński siebie nieznający,/ jakie idee w sobie nosisz?" (1903). W jednym z listów do

rosyjskiego konsula w Bitoli miejscowi chłopi podpisują się jako „нецивилизантни народ” (1904), a w innym podobnym tekście wieśniacy skarżą się na „podział narodu na narodowości przez pobliskie państwa” (1907).

Krste Misirkov (1874–1926), intelektualny autorytet ideologii odrębności nacji z początku XX wieku, stosował w swych tekstach terminy „narody/narodowości – macedońskie/bałkańskie” i „macedońscy Słowianie/Macedończycy”, a sam naród jako taki widział również w kontekście „wspólnych interesów”. Choć kilkakrotnie radykalnie zmieniał poglądy, a jego niespodziewanej genezy upatrywał wręcz w reakcji na nasilenie serbskich pretensji do ziem wardarskich po utracie nadziei Serbów na zdobycie Bośni, głęboko też uzasadniał we wczesnej pracy (*За македонските работи*, 1903) konieczność istnienia „narodowych ideałów” (jak „dług wobec narodu”) i ponadnarodowej więzi bałkańskich inteligentów. „Młode narody” podlegają dla niego ciśnieniu „przyspieszonych stadiów rozwojowych”, które w tym przypadku za sprawą obcych interwencji „rozdzieliły nas i Bułgarów od ćwierć wieku”, obciążając tych ostatnich brzemieniem „swego grzechu pierworodnego przelanego na Macedończyków”. Bułgarów postrzega też – w przeciwieństwie do Serbów początku stulecia – jako zbiorowość obdarzoną niespodziewaną wolnością polityczną przed skutecznym wypracowaniem ich ideałów narodowych. Tamże zamieszcza następujący wywód: „Naród może długo pozostawać bez etnonimu, jeśli w pobliżu brakuje narodu, od którego chciałby się istotnie odróżniać; naturalne jest wówczas, że etnonimem obdarza go właśnie taki naród sąsiedni – ojciec chrzestny” (K. Misirkov, *За македонските работи*, 1903).

Z czasem Misirkov mocniej i w sposób bardziej cyniczny będzie akcentował wpływ gry sił zewnętrznych na autoidentyfikację swojego ludu (potencjalnego „kulturalnego narodu”): „naukę o czystych typach narodowych stworzyła austriacka slawistyka (Vatroslav Jagić), by oddać usługi dyplomacji austro-węgierskiej” (tenże, *Забелешки*, 1911), „kto nas wyzwoli, temu podziękujemy” (tenże, *Македонскиот и бугарскиот национален идеал*, 1914), „nie mamy w jugosłowiańskiej Skupštinie ani jednego posła narodowości bułgarsko-macedońskiej” (tenże, *Зошто?*, 1923), „naukowcy różnej maści chcą nas przekonać, że średniowieczni nieokreśleni narodowo Słowianie zgrecyzowaliby się, gdyby nie opieka państw turańskich Bułgarów oraz serbskich Nemanjiciów” (tenże, *Македонска култура*, 1924), „świętosawskie niewolnictwo narodu” (tenże, *Повеќе Македонци*, 1924), „macedoński Turek i Albańczyk jest nam bliższy niż żarłoczni Słowianie-zaborcy” (tenże, *Македонците и прашкиот конгрес*, 1924). Już przed śmiercią pisze: „trzymajmy się pełnego konserwatyzmu narodowego ducha – języka, pieśni, obyczajów” (tenże, *Самоопределувањето на Македонците*, 1925), a „ratunek narodu to cerkiew, szkoła i koszary” (tenże, *Црква и училиште*, 1925).

Turkoslawista Jane Sandanski, używający zresztą apostrofy „współplemieńcy”, po rewolucji młodotureckiej stwierdza, iż „poderwał się naród [lud] w osobie tworzących go narodowości i w końcu ten wieloetniczny naród-niewolnik stał się panem” (J. Sandanski, *Манифест до сите народности во*

Империјата, 1908). Natomiast kolejne memorandum petersburskiej emigracji operuje biologiczną metaforą „żywego organizmu narodowego" (*Меморандум на Македонците од Санкт Петербург*, 1913); wcześniej w środowisku tym opublikowano zbiorowy „list z kraju", przesycony pesymistycznymi obrazami „samozniszczenia Słowianomacedończyków aż do ostatnich szczątków potomków Cyryla i Metodego" (*Писмо од Битолскиот кружок*, 1912); w zamian za to – „bułgarsko-serbsko-greckie narodowości sztucznie stworzono za pomocą rzek złota" (D. Čupovski, *Македонија и Македонците*, 1913). Jest to czas żarliwych nadziei na ziszczenie się idei „narodu większościowego", który ze stanu bezwolności dźwiga się dzięki „bardziej wszechstronnej inteligencji, niż mieli Serbowie i Bułgarzy przed ich wyzwoleniem" (D. Čupovski, *Писмо*, 1914).

Po pierwszej wojnie światowej wszystkie zawiedzione nadzieje polityczne ponownie odbiły się na stanie zbiorowej świadomości: „Ludność będąca kiedyś skarbem najczystszego nacjonalizmu – dziś nieczuła w sensie narodowym masa" (wypowiedź Ǵorče Petrova, „Билтенот на привременото претставништво на ВМРО", 1919). Organizacje przeciwne nowej serbskiej władzy Banowiny Wardarskiej ostrzegały przed nacjonalistycznym wykorzystaniem „połowy bułgarskiego plemienia" po obu stronach wewnątrzsłowiańskiej granicy (referat VMRO [Zjednoczonej], 1919) i konstatowały „tyranię plemion nad plemieniem" (tenże, *Манифест*, 1924). Upowszechnia się w obiegu publicystycznym konstrukcja „ujarzmiony [*поробен*] naród" (Dimo Hadžidimov i in.), którą przejmą komuniści, nakładając ją na leninowski schemat „prawa narodów do samookreślenia" (sam Lenin pisał o „tureckim chłopstwie słowiańskim" jeszcze w 1912 roku). Taką semantykę zastosuje Komunistyczna Partia Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije – KPJ) (okręg Macedonii) w 1927 roku, podchwyci też w ostrej retoryce przed samą śmiercią Arseni Jovkov (1884–1924) – „błyskawiczne metamorfozy narodowości", „patenty na wymysły naukowe w celu zakamuflowania rabunku" (A. Jovkov, *Бугарите во Македонија*, 1924). W statutach tajnych organizacji ludowych z tego okresu zaleca się młodym matkom w małżeństwach mieszanych „zachować dzieci dla narodu bułgarskiego". Jedynie III Międzynarodówka Komunistyczna (1934) wprost ze wsparciem serbskich aktywistów posłuży się terminem „macedońska nacja", by w ramach przyszłego frontu ludowego uzyskać kontrolę nad wszystkimi postępowymi ruchami w kraju. W znanym artykule Vasil Ivanovski (1906–1991), formułując z perspektywy emigracyjnej istotne tezy, reprodukuje go obok określeń „naród pracujący" i „innorodne narodowości niewchodzące w skład nacji". Pierwiastek bułgarski w genach macedońskich uważa zaś za pozostałość „podbojów dawnych bojarów", a głównego źródła niezależnego rozwoju obu etnosów upatruje w braku istotnych więzi ekonomicznych (V. Ivanovski (pseud. Bistriški), *Зошто ние Македонците сме одделна нација*, 1934); nie bagatelizuje też składnika antycznego. Zbliżone stanowisko panowało względem narodowej kwalifikacji Słowian egejskich przez „greckich kapitalistów".

KPJ i związane z nią organizacje w broszurach, odezwach i ulotkach często operowały zbitkami typu „naród jako nacja nieposiadający wolności narodo-

wych", „sojusz narodów przeciw hegemonistom", „naród macedoński jako bojownik o ludzkie prawa", „braterski sojusz małych narodów pod ochroną ZSRR", „narodowy opór", „całkowita wolność narodowa", „naród owocem rozwoju kapitalistycznego" czy „pełna jedność narodu od komunistów po dawnych bojowników Ilindenu". Pierwsze powojenne zgromadzenie narodowe (ASNOM, 1944) użyło w kluczowej odezwie formuły „naród kolonialny" (samo zaś zgromadzenie przyjęło oficjalnie nazwę „ludowego"). W jego przededniu Metodija Andonov (1902–1957) pisał o zrzuceniu „ucisku narodowościowego" i urzeczywistnieniu „ideałów narodowo-politycznych" (M. Andonov-Čento, dokumentacja przygotowawcza ASNOM, 1944). Poza krajem diagnozy statusu „nowo odkrytego" narodu były ostrożniejsze: brytyjscy wysłannicy w Salonikach stwierdzali u tamtejszych słowiańskich Macedończyków „niestabilność wynikającą z wymieszania charakterystyk rasowych" i „narastanie emocji pod wpływem propagandy do niebezpiecznego poziomu" (sprawozdanie przedstawicielstwa Wielkiej Brytanii w Salonikach, Public Record Office, 1945). W Sofii natomiast do 1947 roku bez widocznych skutków rewaloryzowano w nowej sytuacji podejście do samej istoty macedońskiego *genius nationis* w restytuowanym Macedońskim Instytucie Naukowym (Македонски научен институт).

W titowskiej federacji oficjalna polityczna ontologia narodu uległa pod wpływem ogólnojugosłowiańskich rozwiązań ustawowych modernizacji w tym sensie, że wyeliminowano z jego obrębu składniki koncepcji „idealistycznych" i biologicznych. W konstytucjach z lat 1946, 1953 i 1963 reprezentowano jeszcze podejście terytorialne (republikańskie), nie wyróżniając z nazwy żadnej konkretnej przynależności etnicznej czy językowej. Rozwiązanie to porzucono w nowelizacji z 1974 roku, wprowadzając zapis o „państwie narodu macedońskiego oraz narodowości albańskiej i tureckiej w jego ramach". W 1989 roku dwie ostatnie wykreślono w konsekwencji serbskich doświadczeń z Albańczykami, zastępując „członkami innych narodów i narodowości". Konstytucja niepodległego państwa (1992) zawiera dyskusyjną preambułę mówiącą o narodowym państwie Macedończyków (konstytucyjnego narodu, na pierwszym miejscu) „z gwarancją równości" dla Albańczyków, Turków, Arumunów, Romów i innych nacji. Wynikający z tego często w praktyce prymat narodowości nad obywatelstwem stanowi pokłosie etniczno-organicystycznej genezy formowania się wyobrażeń o narodzie w XIX wieku i deterministycznej wizji jego ewolucji. Sama zaś idea politycznego „narodu jugosłowiańskiego" od początku w Macedonii się nie sprawdzała (co nie jest sprzeczne z obecną jugonostalgią), rywalizując na miejscu z zakamuflowanym i tłumionym młodym nacjonalizmem. Jego dozwolona strategia mogła opierać się na rodzimych programach przełomu XIX i XX stulecia, ale zawarte w nich motywy antyczne musiały być w oficjalnych dyskursach zdominowane przez słowiańskie („czyści Słowianie zza Karpat"). Owa nieokreśloność zadomowiła się w syntagmach o „wciąż powstającym narodzie powstańczym" (G. Stardelov, *Поглед на историјата*, ok. 1985) czy „narodzie, który nie doczekał *Hosanna*, ale też nie był do końca ukrzyżowany"

(D. Mitrev, *Сказание од искони*, 1966), i w charakterze figury „tożsamościowego zawieszenia" była powielana w literaturze o profilu patriotycznym.

Po 1991 roku początkowo liczono tradycje narodotwórcze miarą 130 lat emancypacji (przemówienie prezydenta Kiro Gligorova podczas przyjęcia do ONZ, 1993), trzymając się chronologii rozchodzenia się dróg z polityką bułgarską. Z czasem sięgnięto głębiej, opracowując w oficjalnym akademickim projekcie *Историјата на македонската култура* tzw. egzystencjalną (interaktywną/wieloźródłową) teorię narodu bez jednego substratu, zakładającą asymilację różnych segmentów etnicznych (1995). Odbija to pośrednio w modelu konglomeratu preambuła do konstytucji z 2001 roku, mówiąca jeszcze dodatkowo o narodzie serbskim i boszniackim jako „obywatelach żyjących w granicach państwa", a Macedończyków ujmująca bez prawa własności „narodowego państwa". To pozorne ustępstwo nie rozwiązało żadnego problemu, gdyż – jak przez całe lata 90. dowodził w swych esejach filozof Denko Skalovski (ur. 1956) – są oni i tak wciąż dalecy od poziomu narodu politycznego, bardziej skłonni do uznawania odrębności religijno-plemiennych i nieposiadający pozytywnej identyfikacji zbiorowej, „bez sprawnego państwa i spójnego terytorium". Ponadto, ukształtowani w kulturze postfeudalnej, łatwo dają się neutralizować w quasi-państwowym „związku plemion" konkurencyjnym społecznościom i samozwańczym „ojcom narodu" (D. Skalovski, *Писма до Македонците*, 1997).

„Prepolityczny" stan społeczeństwa diagnozował również filozof polityki Branislav Sarkanjac (ur. 1958), powołując się na kategorie heglowskie i stosując je do wizji „narodu jako pokazowego projektu", faktycznie jednak podrzędnego (*инфериорен*) i składającego się z „niepełnych obywateli" (B. Sarkanjac, *Македонски катахрезис*, 2001). Wtórowała mu Despina Angelovska (ur. 1971) z krytyką administracyjnie narzucanej idei „segregacyjnej wielokulturowości" zderzonej ze skrajnym etnokratyzmem. Jej zdaniem naród jako zawsze „niedokończony konstrukt kulturowych wyobrażeń" nie może być budowany w duchu absolutnej „czystości", zakładającej dualistyczną aksjologię życia społecznego czy bioetniczną kontrolę nad kobietą (D. Angelovska, *(Ре)ситуирање на себството*, 2000). Do tego dochodzą głosy o „marionetkowych strukturach małych narodów" (E. Šeleva, *Born to be Balkan*, 2000), „cytadeli etnicznej" lub „nowej plutokracji" (T. Osmanli, *Граѓански простор*, 2011). Jednocześnie przez dziesięć lat przygotowuje się pomnikową *Encyklopedię macedońską* (*Македонска енциклопедија,* 2009), wywołującą – prócz euforii zwolenników „podmiotowości esencjalnej" – negatywny oddźwięk nie tylko wśród Albańczyków. Jeszcze przed uruchomieniem gigantycznego projektu architektonicznego „Skopje 2014" premier Nikola Gruevski (ur. 1970) uznaje w jednej z wypowiedzi prasowych, iż „każda łopata cementu przyłożona do cokołu nowego pomnika oznacza utwierdzenie części tożsamości narodowej pojedynczego Macedończyka".

Istniejący od początku transformacji paralelny obieg twórczości pseudonaukowej objął szeroką problematykę etnogenetyczną czy etnopsychologiczną.

Jej główną motywacją była obrona dumy narodowej, m.in. przed „wyrodzonymi etnicznymi Macedończykami – współczesnymi janczarami" (A. Donski, *Етногенетските разлики помеѓу Македонците и Бугарите*, 2000). Autor ten w licznych książkach dowodził na przykład, że dane etnogenezy stoją ponad deklaracjami jednostek, zmianami antropologicznymi i asymilacjami. Jako jeden z wielu wzmacniał jego argumentację Jozo Boškovski (ur. 1933) z poszukiwaniem zbiorowej genealogii u starożytnych Pelazgów (protonarodu), przenoszących geny Macedończykom antycznym (pranarodowi) i słowiańskim przybyszom. Wielu hierarchów Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej mniej lub bardziej oficjalnie akceptuje antyczne i nawet starotestamentowe (począwszy od tzw. tablicy narodów) pochodzenie swej nacji (→ Macedończycy biblijni). Jednak – choć nadal chętnie i skrzętnie sporządza się rejestry „cech narodowych" o różnym stopniu naukowości (do charakterystycznych należy „duch twórczego umysłu zastępujący skłonności wojownicze") – w najnowszym zestawieniu użytecznych na co dzień kilkudziesięciu pojęć filozoficznych i kulturoznawczych występuje już tylko pojęcie „nacji" – jako obywatelski ideał nowoczesnych społeczeństw (D. Skalovski, *Во прво лице еднина*…, 2012). Pojęcie narodu rezerwuje się teraz coraz częściej dla sfery walki o własne interesy – jak etnonim i nazwa państwa, zagrożone „ludobójczą destrukcją" (S. Vlahov i in., *Името е нашата татковина*, 2014).

Omawiana kategoria odegrała w przypadku macedońskim wieloraką rolę, począwszy od wyróżnienia amorficznego „ludu" z późnofeudalnej hierarchii obcego imperium (zakonserwowanej do końca XIX wieku), przez utożsamienie za sprawą oświeceniowych i romantycznych idei z bytem suwerennym i egalitarnym pośród innych państwotwórczych etnosów (w fazie emancypacji), do realizacji wyobrażonego projektu, który funduje po 1991 roku nową rzeczywistość symboliczną w zderzeniu wyidealizowanego autostereotypu z sytuacją dzisiejszej konfrontacji międzyetnicznej wewnątrz i na zewnątrz kraju.

Јосифоски Д., *Етнопсихологија на македонската нација*, Скопје 2012; Ристовски Б., *Историја на македонската нација*, Скопје 1999; *Сведоштва за македонскиот идентитет (XVIII–XX век)*, ур. Т. Чепреганов и др., Скопје 2010; Славески С., *За идентитетот на современата македонска нација*, Скопје 2013.

Lech Miodyński

NARÓD
(Serbia)

Do czasu pojawienia się w Serbii austriackiej u schyłku XVIII stulecia nowoczesnej propozycji autoidentyfikacji – według innych niż konfesyjne wyznaczników przynależności narodowej – podstawową wykładnię świadomości wspólnoty stanowiła tradycyjna więź rodowa/plemienna (kategorie, takie jak *rod*, *pleme*, *koljeno*) z nadbudową jednolitej tożsamości religijnej (→ religia). Według kryterium tej tożsamości określany był ontologiczny i nazewniczy wyróżnik etni (późniejszego narodu), którego nośność znaczeniowa wynikała z długotrwałego procesu kształtowania się zetnizowanego prawosławia jako podstawowego kodu samookreślenia narodowego (→ konfesje). Ugruntowując się w takiej właśnie postaci, wiara prawosławna stawała się głównym czynnikiem decydującym o genetycznie „kulturowym" charakterze narodu serbskiego (→ kultura), którego najdawniejsze polityczne dzieje (wraz z kilkoma istotnymi cezurami z okresu wieków średnich, począwszy od zarania dynastii Nemanjiciów) tylko potwierdzały pierwszorzędne znaczenie tego składnika w budowaniu więzi (proto)narodowej. Mimo że XVIII-wieczne realia – praktycznie zamykające przedłużoną epokę *medii aevi* – ukształtowały całkowicie nowe jej widzenie, wielu współczesnych badaczy serbskiej tradycji (→ tradycja) uznaje istnienie jednolitego „narodu średniowiecznego" za pewnik, czego dowody odnajduje się na przykład w tekstach hagiograficznych traktowanych jako dokument stanu świadomości narodowej. Ta wyjątkowo wyrazista tendencja rozwojowa dojrzewania wspomnianej wersji ortodoksyjnej wiary do kluczowej roli narodotwórczej przebiegała zarówno w obrębie cerkiewnego („wysokiego") nurtu kultury, jak i ludowego („niskiego") – przetwarzającego samo pojęcie narodu w byt zmityzowany, jak na przykład nośna koncepcja wybrańtwa – „narodu-*theofora*/bogonoścy" (→ naród bogonośca), a w wieku XX – „narodu-*Teodula*", tj. wybranego sługi oraz narodu-ofiary (*narod žrtva*), z czasem przybierająca inne jeszcze warianty zarówno w obrębie historycznej mitologii kosowskiej, jak i związanych z nią w przyszłej projekcji mesjanizmu i misjonizmu.

W części Serbii tureckiej dominowała – i to znacznie dłużej niż do wymienionej tu cezury, bo jeszcze w całej pierwszej połowie XIX wieku – druga forma autoidentyfikacji, dająca pierwszeństwo segmentacji plemiennej, którą przenikał powszechny duch zludowiałego prawosławia. Niezwykle popularne na tym obszarze dzieło historiograficzne Jovana Rajicia (1726–1801) zawiera jeszcze argumentację utrzymaną w kręgu semantycznym wspólnoty „rodu" – pojmowanego w kontekście więzi prawosławnego ludu, ale także ciągłości dynastycznego panowania nad nim w średniowiecznej monarchii (J. Rajić, *Istorija slovenskih naroda*, 1768–1794/1795) (→ historia).

W podzielonej po Exodusie z końca XVII wieku Serbii (→ ojczyzna) centrum zinstytucjonalizowanego życia narodowo-religijnego znalazło się jednak na

terenach Austro-Węgier, w metropolii karłowickiej (Sremski Karlovci), gdzie za wspólnotę narodową zwykło uważać się na mocy koncepcji terytorialistycznej tylko jej poddanych (wiernych), i dopiero przełomowe poglądy Dositeja Obradovicia (1742–1811) umożliwiły wprowadzenie do tej wspólnoty Serbów z innych terenów (węgierskich, turecko-osmańskich, czarnogórskich, a nawet dalmatyńsko-weneckich), niezależnie od ich kwalifikacji geograficzno-politycznej (D. Obradović, *Pismo Haralampiju*, 1783). Dzięki takiej interpretacji możliwe staje się stworzenie podwalin pod wizję „przestrzeni narodowej", co doceni na początku XX wieku Jovan Skerlić (1877–1914), twierdząc, iż odtąd „nie religia decyduje o narodowości, lecz krew i język, i że Serbami są również katolicy i muzułmanie. (…) Te idee czynią z Dositeja Obradovicia twórcę szeroko pojętego serbskiego nacjonalizmu" (J. Skerlić, *Istorija nove srpske književnosti*, 1914). Należy wszak pamiętać, że „nacjonalizm" ów (tu raczej jako „patriotyzm") Skerlić widział przede wszystkim przez pryzmat odważnego przezwyciężenia wielowiekowej praktyki konfesjonalizacji oglądu ludu, nie dostrzegając przy tym przyszłych niebezpieczeństw wiążących się na przykład z absolutyzacją argumentu językowego.

Do połowy wieku XIX uformowały się dwa podstawowe sposoby definiowania nacji (zsekularyzowany i religijny), których wybiórcza synteza (m.in. ze wspólnym wykorzystaniem kategorii historii) doprowadziła w końcu do wewnętrznego chaosu – łącząc ze sobą logicznie nieprzystawalne czynniki – i do niebezpieczeństwa nadużycia etykiety serbskości w stosunku do innych etnosów oraz wyznawców religii nieprawosławnej. Sposób pierwszy („językowy") łączył się z kręgami mieszczańskimi, zbliżając się do typowego dla romantycznych teorii XIX-wiecznych środkowoeuropejskiego rozumienia kryteriów wyodrębniania narodu. Rozwijając się na podłożu zasady lingwistycznej, ostatecznie stanie się także podstawowym konceptem wpisanym w ideologię państwa serbskiego i wtórnie przejawiać się będzie jako mitologizacja legendarnych przodków Serbów czy też ich utożsamienie z najbardziej pierwotnym pierwiastkiem słowiańskim w południowej części Europy. Szczególny wariant tej teorii zakładał również perspektywę integralizmu religijnego (*narod tri veroispovesti* – „naród trzech wyznań"), co negowało wyłączność prawosławia jako monopolistycznego wyróżnika pierwiastka narodowego, umieszczając w obrębie serbskiej nacji duże grupy tzw. konwertytów (→ konfesje). Podważano jednak ich prawo do całkowitej (choćby nawet uświadamianej) odrębności – „bycia narodem" – dając pierwszeństwo bioetnicznemu pochodzeniu i dziedziczeniu wspólnej historii z głębokiej przeszłości, dziejów „zakończonych z chwilą ich rozpoczęcia" (O. Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama" i „drugima"*, 2002).

Druga koncepcja, o charakterze wyznaniowym, związana była ze środowiskiem cerkiewnym i opozycyjnie do poprzedniej uzasadniała prymat komponentu religijnego w określaniu kształtu nacji, której przestrzenne granice bytowania mogły być dowolnie poszerzane na korzyść prawosławnych nosicieli serbskości. Pozwalałby na to fakt, iż wyznawcy innych religii, chwilowo

znajdujący się w „obcych" formacjach państwowych, mieli kiedyś serbską tożsamość, religijnej autoidentyfikacji ostatecznie nigdy do końca nie dokonując. W ostateczności, mimo odrębnych postaw, oznaczało to podobny praktyczny rezultat jak w przypadku pierwszej koncepcji, bo i tak zarysowywano w ten sposób przyszły prymat państwa nad nacją, niezależnie od tego, czy składałaby się z reprezentantów „narodowości plemiennej" (zindywidualizowany *troimeni narod* – „naród o trzech nazwach"), czy ze zintegrowanego na pewnych obszarach samoświadomego narodu. Jednak w wieku XIX utożsamianie narodowości z wiarą będzie tendencją tak silną, że w 1872 roku Sobór Cerkwi Prawosławnych w Konstantynopolu potępi etnofiletyzm jako herezję. Akt ten i tak okazał się mało skuteczny w kraju, gdzie „nacjonalność stała się jedynym bogiem, którego ołtarz okadzali i przed którym leżeli krzyżem" (J. Skerlić, tamże).

Próby połączenia obu podstawowych kryteriów identyfikacji narodowej w końcu zawsze sprowadzały się do operowania semantyką „języka" bądź „prawosławia" – czasem komplementarnych, a czasem całkowicie się wykluczających. Jest przy tym znamienne, że w obliczu terytorialnego rozdrobnienia (i ciągłych przesunięć granic) ziem zamieszkałych przez serbski etnos nie akcentowano zbyt mocno niepewnego elementu jedności geograficznej. Zamiast tego formułowano nieprecyzyjne zasady „Srbi svi i svuda" („Serbami wszyscy i wszędzie" – zgodnie z zasięgiem dialektu sztokawskiego) czy „Gde je slava tu je i Srbin" („Tam gdzie *slava*, jest też Serb" – V. Karadžić, *Život i običaji naroda srpskog*, 1867) – według kryterium religijno-etnograficzno-obrzędowego, choć nieuwzględniającego obchodzenia święta patrona rodu (*krsna slava*) także przez inne grupy etniczne. Doprowadziło to do rozciągania „patronatu serbskości" również na nieprawosławne konfesje lub ich opozycyjnego wykluczania czy też rozciągania „przestrzeni narodowej" w kierunkach zachodnim bądź południowo-wschodnim, ale także do „rozpoznawania serbskości" w Chorwatach i Muzułmanach (zbieżności językowe) lub Macedończykach (*slava*).

Nawiązując do miarodajnych badań interdyscyplinarnych podjętych przez Oliverę Milosavljević, można wskazać na podstawowe elementy składowe konstytuujące niezwykle pojemny termin „serbska nacja". Mają one w ostatnich dwóch stuleciach pierwszorzędne znaczenie w konstruowaniu koncepcji narodowych, ale także obnażają wszystkie związane z nimi kontrowersje. Pierwiastki te przybierają następującą postać: 1) wyznacznik biologiczny (związany z gniazdem semantycznym plemienia, przodków, krwi itp., lecz też operujący argumentacją medycznej antropologii i etnopsychologii) – często w zastosowaniu praktycznym prowadzący do niespójnych wniosków, charakteryzujący bowiem etnos z pominięciem znaczenia wspólnoty kulturowej i ignorujący czynniki, takie jak interferencje genetyczne lub historyczne migracje; 2) wyznacznik ideologiczny (głównie przypisany do kategorii religii prawosławnej czy święta [*krsna*] *slava*), zakładający możliwość wyboru – jego kontrowersyjność polega na jednoczesnym przekonaniu, że wiara przenoszona przez tradycję jest „naturalnym stanem" etnosu i że po zmianie wyznania „serbscy konwertyci" nadal zachowują swoje dotychczasowe oblicze etniczne;

implikuje to z kolei pogląd, iż ich przynależność do tego etnosu nie zależy od wiary/konfesji, która jednak jest przedmiotem wyboru, a nie „stanem naturalnym"; 3) wyznacznik terytorialny (odpowiadający miejscu zamieszkania) – przyjmuje założenie, iż naród tworzy suma mieszkańców serbskich „terytoriów historycznych" (np. Serbów skatolicyzowanych/skroatyzowanych, zalbanizowanych bądź zbułgaryzowanych), co wiąże się z wyznacznikiem biologicznym zakładającym istnienie wspólnego praojca, niezależnego od jakichkolwiek przekształceń religijnych jego potomków; koncepcja oparta na tym wyznaczniku jest bezpośrednio przeciwstawiona „ideologicznej", wykluczającej z nacji wyznawców innych religii, a jej dyskusyjność tkwi w praktycznym – politycznym wykorzystaniu tzw. praw historycznych w roli praw etnicznych, przy czym odrzuca się ich wzajemne wykluczanie się; 4) wyznacznik językowy (podkreślający wspólnotę dialektu sztokawskiego bez względu na religię) – jego z kolei kontrowersyjność polega na rzadkim autonomicznym posługiwaniu się nim; wręcz przeciwnie – wykorzystująca go lingwistyczna koncepcja narodu idzie najczęściej w parze z jednoczesnym włączaniem innych wykluczających się wzajemnie elementów, na przykład eksponowaniem jedności wyznania jako podstawy tożsamości.

Niedokładne używanie wymienionych powyżej kryteriów, jak i świadoma manipulacja ideologiczna nimi (obecna w takich przykładowych konstrukcjach etnohistorycznych i geograficznych, jak „serbska Sofia", „carskie Skopje" czy „serbski Dubrownik") nakazują zachowanie dużej ostrożności w ocenie poszczególnych – z pozoru jasno zarysowanych – wariantów idei narodowej i faktycznej roli ich konstruktorów. Przykładem jest przecenianie zasług Vuka Karadžicia (1787–1864) w stworzeniu podstaw głównego serbskiego programu nacjonalistycznego przy marginalizacji właściwego projektu – autorstwa Iliji Garašanina (1812–1874), określanego mianem projektu Wielkiej Serbii (*Načertanija*, 1844). Projekt Vukowski (najostrzej sformułowany w tekście *Srbi svi i svuda*, 1849) wyszedł od sztokawskiego kryterium językowego jako wspólnej matrycy tożsamości narodowej, wykorzystując wiedzę filologiczną, niemieckie idee romantycznego folkloryzmu i walory rodzimej kultury patriarchalnej. Nie mógł jednak przezwyciężyć realiów wyznaniowych – anektując nawet dla serbskości większość Chorwatów (poza czakawcami) i ostatecznie przystając na kompromisowy i tymczasowy podział etniczny „według wiary". U obu tych autorów leksem *narod* jest wciąż wieloznaczny, oscyluje między pojęciami etnosu, ludu, narodu politycznego, populacji danej krainy czy poddanych jednej zwierzchności. Z podobnym dystansem należy podchodzić do późniejszych wtórnie zmodyfikowanych wariantów organiczno-organicystycznych koncepcji nacji, wychodzących od pojęć „dusza narodu" (Miloš Vasić) i „narodowy charakter" w ujęciach etnopsychologicznych (Jovan Cvijić, Vladimir Dvorniković, Miroslav Spalajković, Radovan Samardžić, Atanasije Jevtić, Vladeta Jerotić), i wreszcie do samego wieloznacznego w Serbii pojęcia „nacjonalizm" (najczęściej pojmowanego jako patriotyzm). Równie niekompleksową i eklektyczną (co najmniej) XIX-wieczną genezę mają wreszcie utopijne połu-

dniowosłowiańskie koncepcje integracyjne – jak wywodzący się z chorwackich realiów politycznych iliryzm, eksponujący czynniki językowo-terytorialne kosztem wyznaniowych w ideologicznym koncepcie zamazującej kryteria zróżnicowania narodowego, iluzorycznej Ilirii. Kontynuująca w pewnych sferach ten projekt idea jugosłowiańska/jugoslawizmu będzie nosiła już wyraźniejsze ślady serbskiej ingerencji etnopolitycznej (→ polityka), realizującej się w praktyce życia zbiorowego międzywojennego Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) (od 1929 roku Jugosławii) czy w rzeczywistości powojennej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (Socijalistička federativna republika Jugoslavije – SFRJ), gdzie tożsamości narodowe były przypisane do systemu republik i okręgów.

W pracach pierwszego serbskiego socjalisty o aspiracjach teoretycznych Svetozara Markovicia (1846–1875) (→ socjalizm), który nie mógł jeszcze przed swoją wczesną śmiercią w 1875 roku zapoznać się z rosyjskimi przekładami klasycznej myśli Marksa, wymiary rozumienia pojęcia narodu dalekie są raczej od internacjonalistycznych czy wręcz anacjonalnych. W jego wczesnych poglądach – a takie opinie formułuje np. w eseju *Realni pravac u nauci i životu* (1872) – uwidaczniają się elementy „realizacji potrzeb historycznych" (*narodovoljstvo*) ludu, stanowiącego najistotniejszy składnik wspólnoty narodowej, dopiero stopniowo przezwyciężającej materialne i umysłowe zacofanie w niepodległym serbskim państwie. Jednocześnie (np. w znanym eseju *Srbija na Istoku*, 1872) do głosu dochodzi z kolei organizacyjny akcent socjaldemokratyczny i reformatorsko-rewolucyjny (→ rewolucja), stawiany na tożsamość narodową, widzianą w kategoriach pewnej formowalnej jakości urzeczywistniającej cel stworzenia „narodu bez obcego wpływu" w ramach heroiczno-wolnościowej „serbskiej cywilizacji". Źródeł jego mało jeszcze spójnej i raczej interwencyjnej myśli narodowej należy przy tym szukać nie tyle w dojrzałym marksizmie epoki przemysłowej (z jego teorią ostrej walki klas i podejściem ekonomiczno-historyzującym), ile u Czernyszewskiego i Pisariewa (adaptujących w Rosji – często w postaci nihilistycznej – m.in. tezy Feuerbacha i Darwina), a nawet w ideach Komuny Paryskiej. W takim ujęciu naturalistyczne pojmowanie człowieka przekłada się tu jeszcze na ideę obudzenia społecznego instynktu „mas narodu", połączonych więzami wartości racjonalizmu i demokratyzmu, których „wola moralna" jest w stanie przekształcać społeczeństwo w bardziej sprawiedliwe. Altruizm i moralizm jako pożądane kolektywne cechy w poglądach bliskiej Markoviciowi „szkoły realnej" stają się dla niego gwarantem sukcesu etycznie czystego młodego narodu w jego budowaniu neopatriarchalnej agrarystyczno-rzemieślniczej wspólnoty (→ agraryzm) – z pominięciem fazy stosunków kapitalistycznych (→ kapitalizm). Jednocześnie rozprawia się z koncepcją narodu ofiarniczego ocalanego przez mityzowanych „zbawców", doszukując się za to źródeł kolektywnej władzy i mocy w nim samym.

Pomimo świadomości istnienia w XIX wieku w wielu obiegach kultury serbskiej (i jej korpusie idei) nowoczesnej, zracjonalizowanej i obywatelskiej, „europejskiej" koncepcji narodu najmocniejszą przez całe dziesięciolecia pozostała

jego wizja tradycjonalistyczna, odwołująca się do patriarchalnych wartości romantyczno-mitologicznych. Choć pierwiastki nowoczesne nigdy w sensie ogólnym nie były tu kategorycznie odrzucane, niemal zawsze w odniesieniu do własnej zbiorowości zwyciężał modelowy zestaw stereotypów o narodzie, oznaczany według klucza „źródłowości" (*izvornost*). Jego rzeczywisty czy pozorny autentyzm służył też wielokrotnie budowaniu ideowo-filozoficznych podstaw serbskiego państwa narodowego (np. w koncepcie „więzów krwi") lub jego integracyjnych (np. federacyjnych) wariantów. Dowodów na opóźnienie w Serbii typowego nacjonalizmu politycznego należy szukać m.in. w genezie XIX-wiecznego państwa, strukturze społecznej, konserwatyzmie elit intelektualnych czy rozbudowanej mitologii narodowej. Powracające wciąż argumenty romantyczne i religijne (jak mit wybrańświa), zakorzenione często w bardzo głębokiej przeszłości przedosmańskiej, nałożyły się w epoce „odkrywania narodu" przez wyrosłe w większości ze splebeizowanej masy XIX-wieczne elity na wizje „czystości ludu", którego wartości te elity musiały przyjąć za własne. Jego gloryfikacja pozostała aksjomatem także w czasach dzisiejszych, gdy zamiast dawnego ideału oświecenia narodu (→ oświecenie; → oświata) nowe elity posługują się mechanizmami konstruowania jego ideologicznych projekcji.

Ukształtowane właśnie w XIX wieku widzenie narodu jako tworu organicznego (niepodzielnego, spokrewnionego wewnętrznie bytu o niezmiennym duchu) utrwaliło wagę takich terminów technicznych wiedzy o etnosie, jak rodzima (!) wiara, historia, język, uświęcona ziemia. Wywodząca się zeń idea takiej zbiorowości sprowadzała się do wydzielenia „plemienia", którego interesów broniła niezmienna elita dbająca o kultywowanie przeszłości. Relacja między czynnikiem zbiorowym i indywidualnym w takim ujęciu sprowadzała się do wyznaczenia szczegółowych ról jednostce w służbie interesowi ogólnemu: na płaszczyźnie duchowej (np. w sferze kultu), politycznej (państwa), wolności, praw i obowiązków. „Naród organiczny", w myśl jego teoretyków afirmujących na przykład wszelki folkloryzm, uformowany jest w „stanie naturalnym", z którego żadna obca siła nie powinna go wyrwać, indywiduum zaś podporządkowane jest funkcjom organizmu. Zwolennicy takiego myślenia (XIX-wieczni słowianofile rosyjscy) i XX-wieczni serbscy neosłowianofile-organicyści (Dimitrije Ljotić, Vladimir Velmar-Janković, Dimitrije Najdanović, Miroslav Spalajković, św. bp Nikolaj Velimirović, o. Justin Popović, bp Atanasije Jevtić, bp Amfilohije Radović, Ratibor Đurđević i in.) wielką rolę przypisują również niezmienności kolektywnego charakteru czy wręcz – w nowszych teoriach organicystycznych – czystości pochodzenia gwarantującej monolityczną jedność „ciała i ducha" wspólnoty. Nieco już nadużyte pojęcie kodu genetycznego narodu uzupełniły pierwiastki mitologii historycznej i ludowej religii (*nebeska nacija* – „niebiański naród"), wyrastające z czynu ofiarnego popełnionego na kosowskim polu bitwy, skąd przeszły do zbiorowej świadomości jako przesłania/„testamenty" *kosovski* i *svetolazarevski*. Według takiej logiki „zjednoczony naród" może istnieć nawet w przestrzeni narodu pozbawionej, ponieważ brak ten rekompensowany jest wiarą w jego wyjątkowość, posłannictwo, autochtoniczność,

archaiczność (późniejsza formuła „Srbi narod najstariji" – „Serbowie najstarszym narodem") czy umiłowanie przez sprzyjającego mu na przekór losowi Boga. W przypadku odwołań do potęgi Serbii średniowiecznej (idealnego konstruktu wyobraźni dziejowej) każda tego rodzaju argumentacja zawiera więc odniesienia z jednej strony do symboli dawnej chwały i potęgi, z drugiej – do niezmienności krwi, historii i ziemi, ponieważ to te właśnie elementy podlegały przez niemal pół tysiąclecia erozji. Takiej postaci organicznego podejścia do narodu nie można w żaden sposób połączyć z nowoczesną jego ideą, wywodzącą się z epoki mieszczańskich rewolucji antyfeudalnych, które na Zachodzie wprowadzały stopniowo porządek społeczeństw obywatelskich. Ekskluzywizm narodu w kwestiach jego powstania, dojrzewania i charakteru jest z rzeczywistością modernizujących się społeczeństw nie do pogodzenia. Patos romantycznego nacjonalizmu ma bowiem w Serbii utrwalenie wynikające z samej istoty całkiem samodzielnego konstruowania własnej tradycji. Odpowiedzialne za nią rodzime i dziedziczne elity, broniąc równie ekskluzywistycznej natury mitów etnicznych/narodowych, wyrażały tym samym troskę o własną pozycję niezagrożoną (zachodnimi na przykład) ideami prawno-demokratycznymi, ponieważ samą istotą lokalnego „demokratycznego" porządku miał być ustrój ludowej wspólnoty-organizmu (O. Milosavljević, *Elitizam u narodnom ruhu*, w: *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Uloga elita*, ur. L. Perović, Beograd 2003). Odrzucenie przez część tych elit (jeszcze w XIX wieku) wielu wartości i jakości wiążących się z nowoczesnością (→ nowoczesność) wprowadziło arbitralne uznanie średniowiecznej na przykład przeszłości *en bloc* za ideał protonarodowej tożsamości. W ten sposób nastąpiło rozdarcie w możliwym określeniu jądra narodowego bytu – jego formuła tradycjonalistyczna była już bowiem w owym stuleciu bardzo konserwatywna, a tej nowoczesnej brakowało zdecydowanego odrzucenia całej mitologii narodowej. Natomiast niemożność pogodzenia takich wyróżników współczesnego interesu narodowego, jak postęp techniczno-ekonomiczny (→ postęp) czy adaptacja zewnętrznych wzorców kulturowych z wizją „naturalnej" wspólnoty jednego etnosu – żyjącego w dodatku w kręgu promieniowania silnego kolektywnego mitu – zadecydowała o niepowodzeniu wielu serbskich programów modernizacyjnych w ostatnich stu latach. Formułując swój program w połowie lat 30. XX wieku Dimitrije Ljotić (1891–1945) (*Zakoni života*, 1935), powoływał się na przykład na figurę „narodu-gospodarza" (*domaćinski narod*), co miało źródło jeszcze w organicznej (i po części agrarystycznej) myśli XIX-wiecznych słowianofilów rosyjskich, ale jego późniejsze fascynacje antysemicką ideologią faszystowską (dzięki wpływowi m.in. Charles'a Maurrasa) czy w ogóle organicystyczną z gruntu ideą „narodowej rewolucji konserwatywnej" (→ rewolucja) świadczą o przyjęciu zasady determinizmu biologicznego, który miałby także poszczególnym warstwom społecznym wyznaczać miejsca organów, a przestrzeń życiową narodu regulować w zależności od potrzeb. Ljotić jako „towarzysz wódz" ruchu „Zbor" i potencjalny zjednoczyciel wszystkich sił narodowych we współpracy z niemiecką władzą okupacyjną jest jednym z najjaskrawszych

przykładów pragmatyzmu w podejściu do uproszczonych kategorii etnicznych i socjologicznych (typu „organicznej całości" narodu). Cała jego epicka retoryka, zabarwiona pseudoludowymi mądrościami i osadzona w klimacie apokaliptyczności i sakralności (triumfującej przez zniszczenie „zgorszenia"), daje wymowny obraz kultu narodu zespolonego misją uczestnictwa w wielkim dramacie świata – religijnej wojnie o zwycięstwo Chrystusowej (czyli także moralnej i heroiczno-ofiarnej) fundamentalistycznej idei nad siłami „zgniłego" indywidualizmu – uosabianymi na przykład przez Żydów. Mitologizacja odnowicielskiego powrotu nacji do ziemi (realizowanego przez tradycyjne życie wiejskie) jeszcze od końca XVIII wieku legitymizowała w europejskich ekstremalnych ruchach nacjonalistycznych ambicje często wręcz rasistowskie i antysemickie. Tymczasem w serbskiej mitologii politycznej często szła w parze z antyeuropeizmem i antyintelektualizmem, wymierzonymi w nowoczesne podstawy cywilizacji Zachodu – jak w sztandarowej książce Vladimira Velmar-Jankovicia (1895–1976) *Pogled sa Kalemegdana. Ogled o beogradskom čoveku* (1938), gdzie prosty serbski „człowiek natury" przeciwstawiony jest wynarodowionej inteligencji, która utraciła kontakt z ziemią.

Poglądy Ljoticia, charakterystyczne zarówno dla darwinowskiego biologizmu, jak i skrajnego „chrześcijańskiego nacjonalizmu", pełne są pozytywnych odniesień do wszelkich rodzajów społecznych hierarchii (Bóg – monarcha – gospodarz, jugosłowiański / de facto serbski naród jako „organiczny byt" stojący ponad „cudzym światem", państwo – „rasowo-biologiczna obrona żywotnej siły narodu" itp.), ale też jako praktyczna doktryna z czasów rządów Milana Nedicia zawierają takie części składowe, jak antyindywidualizm, antyliberalizm, antyokcydentalizm, antysemityzm czy antyfeminizm. Sam będąc obiektem kultu ze strony swych wyznawców, bezgranicznie popierał wszelkie inicjatywy zmierzające do uhierarchizowania wartości nacjonalistycznego tradycjonalizmu. W praktyce rezultaty działalności Ljoticia, i w ogóle konserwatywno-nacjonalistyczne ideały narodowe reprezentowane przez ideowy krąg ljoticiowców, znalazły odbicie w praktykach życia szkolno-oświatowego Serbii pierwszej połowy lat 40. Zbieżne w dużej mierze z faszystowskimi (→ serbski faszyzm) wzorcami pierwiastki mistycznego idealizmu i zmistyfikowanego w wariancie świętosawskim prawosławia (→ *svetosavlje*) uczyniły z narodowej edukacji narzędzie eliminacji elementu wszelkiej odmienności (zwłaszcza żydowskiej i romskiej) na rzecz kodyfikacji symboli kolektywnych domowego ogniska (sakralizacja serbskiej rodziny, patronalnej *slavy*, dnia św. Wita itp.). Zalecenia ministra oświaty Velibora Jonicia (1892–1946) szły w kierunku kultywowania kodu odpowiedzialnej „pracy i porządku" oraz jednolitej wiary „wspólnoty krwi" i realnej mocy kolektywnego „ducha narodu" (co wielokrotnie podkreślał w licznych wystąpieniach publicznych w 1941 roku), propagowanych m.in. na lekcjach „moralności obywatelskiej". W praktyce ów służący jakoby celom humanistycznym nacjonalizm oznaczał stosowanie strategii selekcyjnej wśród uczniów według klucza narodowo-rasowego na podstawie ideologiczno-poprawnościowych kryteriów uznaniowych, a później często reedukacji w oddziałach

wojskowych. Gloryfikowano zarazem (Milosav Vasiljević czy Vladimir Velmar-Janković) „silne ręce" narodu junaków (symboli „dawnego serbskiego ładu") i jego wykreowane autorytety, przeciwstawiane indywidualizmowi i wyobcowaniu „odszczepieńców narodu" – kategoryzowanych podobnie jak w Niemczech (anarchokomuniści, materialiści itp.). Groźbie „zdrady narodowej" rząd Milana Nedicia próbował zapobiec ugodowym *Apelem do narodu serbskiego* (*Apel srpskom narodu*, sierpień 1941), do podpisania którego zmuszono 420 intelektualistów. „Serbski światopogląd" wyrastający z chłopskiej „zdrowej tradycji" stanowić miał w takim układzie przeciwwagę dla „zwierzęcego materializmu", w którym nie liczy się żadna wartość narodowego *sacrum*, a pod szyldem „walki z egoizmem" proklamuje się ostateczny cel – „wskrzeszenie narodu".

Miejsce szczególne w gronie twórców serbskiej idei narodowej, czy raczej etnonacjonalistycznej, zajmą ideologicznie bliscy Ljoticiowi intelektualiści i teolodzy belgradzcy skupieni w tzw. Serbskim Klubie Kulturalnym (Srpski kulturni klub) oraz sami duchowni, w ostatnich dziesięcioleciach otoczeni kultem (a nawet, jak bp Nikolaj Velimirović (1881–1956), wyniesieni na ołtarze) i postrzegani jako „filary serbskiej duchowości". W opublikowanym w 1932 roku studium *Svetosavska paralipomena* Dimitrije Najdanović (1897–1986), czołowy przedstawiciel kręgu belgradzkich teologów (skupiającym także rosyjskich emigrantów), zaproponuje rozumienie świętosawia jako „konstruktywnej idei narodowej", co stanie się elementem jego retoryki w kolejnych dziesięcioleciach. Wychodząc od św. Sawy jako „zbiorowego imienia narodu", „ojca serbskiej nacji/narodu", „największego serbskiego nacjonalisty", dzięki któremu „z chrześcijańskiego etosu zrodził się serbski etnos", w serbskim prawosławiu dostrzeże „integralną narodową ideę wspólnoty w Chrystusie", „najwyższą sublimację żywiołu narodowego", „źródło narodowego prawosławnego mesjanizmu" i „ideę metanarodowości" (D. Najdanović, *Svetosavlje*, 2000). Wraz z opublikowanym w 1935 roku artykułem bpa Velimirovicia *Nacionalizam svetog Save*, gdzie znajdzie się opis „najstarszego na świecie nacjonalizmu" (serbskiego) i „świętosawskiego organicznego i świętego pojmowania nacji, które wchłonęło ducha i krew narodu serbskiego i którym [świętosawskim nacjonalizmem] dusza serbska oddycha przez wieki", oraz upowszechnianą już także w czasie drugiej wojny światowej organicystyczną doktryną Ljoticia serbska idea etnonacjonalistyczna umocni fundamenty, na których w kolejnych dziesięcioleciach dobudowywane będą przez duchownych (bpa Nikolaja i jego kontynuatora o. Justina) elementy dobitniej jeszcze sakralizujące nację (np. mesjanistyczno-misjonistyczna koncepcja narodu-*Teodula* [„Bożego sługi – „wybrańca"] Velimirovicia – N. Velimirović, *Nacionalizam svetog Save*; *Srpski narod kao Teodul*, 2002) i utrwalana będzie zideologizowana wersja świętosawia jako kodu narodowej tożsamości.

W tworzonym po drugiej wojnie światowej systemie władzy państwa partyjnego pojęcie narodu stanowiło w dużym stopniu element dekoracyjny, zamknięty w ramach przeniesionej w czasy pokojowe frazeologii partyzanckiej oraz ideologii „braterstwa i jedności" (*bratstvo i jedinstvo*) „narodów i narodowości

Jugosławii”. Architekci socjalistycznej federacji posługiwali się tą kategorią z premedytacją, pamiętając o mocnym ugruntowaniu niedawnych postaw nacjonalistycznych, których nie mogła z dnia na dzień usunąć frazeologia klasowo-rewolucyjna. Rytuał rządzenia „w imieniu narodu” miał przy tym charakter bardziej populistyczny niż realnie przedstawicielski, a sama pamięć narodowa w poszczególnych republikach była zastępowana pamięcią zbiorową – zgodnie z ludową raczej matrycą, wykorzystywaną w obrębie koncepcji socjalistycznego jugoslawizmu. Dla celów propagandowych stosowano ponadetniczną konstrukcję znaczeniową „ludu pracującego” jako konstytucyjnego sprawcy dziejów (→ postęp). W ten sposób zarówno poszczególne narody (w tym serbski), jak i samo społeczeństwo nie były suwerenne, stając się częścią ideologicznego podmiotu zbiorowego. Nie oznaczało to jednak zaniku świadomości historycznego „powołania do wielkości”, lecz kierowało uwagę na przykład na znaczenie ofiar poniesionych dla dobra przyszłości, miejsce wspólnot małych wśród wielkich, konfrontacyjne obrazy dialektycznych zmagań z okrucieństwem historii czy cudze apetyty na serbską własność. Prozaik i wpływowy polityk Dobrica Ćosić (1921–2014), widząc dzieje swego narodu przede wszystkim w świetle irracjonalnym, próbował wbrew jego spłaszczonej marksistowskiej wizji akcentować wielkość ludu tworzącego ów obciążony mitami mały naród, któremu odmawia się z zewnątrz godnego miejsca egzystencji (postawa dumy w myśl formuły „najpierw jest się Serbem – potem człowiekiem”, członkiem „archetypicznego narodu wolności”). Dookreślił też pragmatyczną zasadę, iż „w małych nacjach wielka może być tylko sama nacja (…), pierwszym obowiązkiem moralnym jest w nich podporządkowanie jednostki wspólnocie, narodowi, państwu” (D. Ćosić, *Srpsko pitanje: demokratsko pitanj*e, 1992). Już w 1982 roku przeczuwał nadejście „narodowej rewolucji”, myśląc jeszcze kategoriami lewicowej dialektyki, lecz i antycypując mające nastąpić „uwolnienie” Serbów z „etnicznej podrzędności” w epoce Slobodana Miloševicia (tenże, *Promene*, 1982). Na przeciwległym biegunie, w całkiem podobnym jednak duchu, formułował swe apele metropolita Amfilohije Radović (ur. 1938), rzecznik idei serbskiego misjonizmu narodowego, tłumionego jakoby przez wrogich „ostatniej ostoi świętości” niszczycieli z zachodniej Europy i islamskiego Wschodu, przeciw którym należałoby się wykazać najwyższym stopniem waleczności.

Krystalizujący się od drugiej połowy lat 80. proces „stawania się narodu” (*događanje naroda*) – unaoczniony choćby w pełnym defensywnej retoryki *Memorandum Srpske akademije nauka i umetnosti* (1986) – oprócz obecnych w politycznej retoryce Miloševicia elementów militarystycznej „mobilizacji” i „homogenizacji” tegoż narodu – doprowadził też do aktualizacji kryterium wyznaniowego, identyfikowanego z etykietą prawosławną w wersji zideologizowanego świętosawia (jako „najstarszego w Europie nacjonalizmu”, połączonego w „organiczną całość” z wiarą – wspomniany wcześniej *Nacionalizam Svetog Save* Velimirovicia). O ile wyzyskiwany do granic możliwości w dyskursie publicznym wątek symbiozy wodza (Miloševicia) z narodem stanowił

instrument kontrolowanej akcji populistycznej, o tyle począwszy od wystąpienia „trzeciego narodu" (studentów) w 1991 roku, przybierają na sile spontaniczne już żądania uznania „nowych-starych" kolektywnych wartości. Wraz z odwróceniem hierarchii federacyjnych idei państwowych (jugoslawizmu, internacjonalizmu, „etatyzmu" wieloetnicznego organizmu SFRJ i pokrewnych) dochodzi do rehabilitacji ruchu czetnickiego, ljoticiowskiego „Zboru" czy generała Nedicia (czyli zbiorowo: narodowego sojuszu „egzystencjalno-obronnego"; Nedić był także orędownikiem „biologicznego patriotyzmu" serbskich kobiet) i upominania się na przykład o restaurację monarchii. Hierarchowie Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (SCP) popierają mityngi polityczne o podobnych treściach, przypominając, iż częścią natury serbskiego narodu jest rozstrzyganie ważnych dlań spraw przez „soborowe działanie" zgromadzeń (*sabori* – o skądinąd nieco przecenianym znaczeniu w przeszłości). Jednak zarówno na mityngach czetnickich, jak i wśród nowych słowianofilów szukających dla zagrożonego biologicznie narodu wsparcia „prawosławnych braci" i wśród rzeczników innych populistycznych idei trudno odnaleźć w tym okresie znaki świadczące o tegoż narodu homogenizacji. W większym stopniu chodzi o siłę folklorystycznego kolektywizmu budzącego nową tożsamość zbiorową, która dopiero będzie wymagała porządkującego zagospodarowania – na przykład przez wskazania płynące z kręgów cerkiewnych. Jeśli więc nie zawsze udawało się uporządkować kolektywną energię z pomocą odwołań do Boga i Cerkwi (→ klerykalizacja), w odwodzie pozostawało przywołanie bliższego Serbom zakorzenienia w świecie natury – „organicznego bytu narodu", wespół z „epicką" tradycją wspólnotowości. Taki stosunek do fizycznej i symbolicznej podmiotowości ludu, służący jego potencjalnemu upolitycznieniu, ma tradycję od XVIII wieku, kiedy ideolodzy nacji próbowali legitymizować ją jako państwotwórczą substancję – jednocześnie narodową i „popularną" w sensie ducha kolektywu, któremu nie jest już potrzebna boska gwarancja istnienia. Służyło to usankcjonowaniu nowego systemu politycznego, nadającego tradycyjnej kulturze rangę współtwórczyni zbiorowej świadomości. Wspólnie z panteonem historycznych postaci poddawana była odtąd unacjonalnieniu, które polegało na przenoszeniu pamięci i wyobraźni ludowej do systemu przedstawień tworzących obraz nacji (I. Čolović, *Politika simbola. Ogledi o političkoj antropologiji*, 1997).

Nieskoordynowana ideowo i terminologicznie „narodowa" – i konserwatywna jednocześnie – myśl nadal pozostaje pod znakiem refleksów organicyzmu, oddziałującego od dawna na jego serbskich odbiorców raczej w postaci niespójnych inspiracji – głównie płynących z Rosji (przede wszystkim Konstantin Leontiew) i z Francji (Joseph de Maistre). Powodzenie tych prawicowych w swych źródłach teorii w kontekście trudnych prób demokratyzacji życia politycznego w Serbii w latach 90. przypomina krytyczny stosunek wczesnej myśli organicystycznej przełomu XVIII i XIX stulecia do wolnościowych i racjonalistycznych zdobyczy rewolucji francuskiej. Tradycja obcowania z tą myślą – w uproszczonej wersji – sięga początku XX wieku (fascynacja

Ljoticia i jego zwolenników antydemokratycznymi tezami formułowanymi przez Charles'a Mourrasa na łamach periodyku „L'Action française" – roli „mistycznego organizmu" państwa i społeczeństwa, antyparlamentarnego monarchizmu itp.). Hasła te, przerobione w wariancie teokratycznego kolektywizmu (*hrišćanska sabornost* czy *domaćinsko-pravoslavna etika*), niosą już znaczenia, które dają się w Serbii pogodzić z lokalną tradycją: „organicznej" serbskiej ideologii świętosawia (powstałego zresztą przy pewnym udziale rosyjskich duchownych emigracyjnych). Zachodni „integralny nacjonalizm" Mourrasa spotyka się w tym miejscu z rosyjską „wszechjednością" ducha narodu – spod znaku słowianofilstwa i dojrzewającego euroazjatyzmu.

Powodzenie tych teorii wynikało też z tego, że w Serbii istniał podatny grunt dla ich dość dowolnej i szerokiej interpretacji także po stronie lewicowej (zlaicyzowana ludowa *sabornost* miała też w końcu konotacje komunistyczne, podobnie jak w Rosji). Prawicowy zaś etnonacjonalizm wpisywał się w model izolacjonizmu Cerkwi serbskiej, niechętnej modernizacyjnym bodźcom płynącym z zewnątrz (→ konserwatyzm). Stąd spóźnione o całe stulecie echa rosyjskiego słowianofilstwa, obecne w dość dowolnym jego rozumieniu również dlatego, że na przykład dzieła Leontiewa – z jego dyskusyjną ideą antywolnościowego bizantynizmu – długo nie były tłumaczone. Należy przy tym pamiętać, iż także tego typu koncepcje rosyjskie nie były do końca oryginalne, czerpiąc wzory z myśli romantyzmu niemieckiego. Jednak ich wzbogacenie o istotny szczegół – motyw zacofania narodu jako atutu cywilizacyjnego – pozwoliło dostosować oczekiwania „słowianofilskich sumień" Rosji wobec Serbów do bałkańskich realiów etnicznych. Świadczy o tym m.in. posłanie Aleksego Chomiakowa do narodu serbskiego, pełne antyliberalnych i „organiczno-prawosławnych" haseł. Ich odgrzanie w latach 90. XX wieku zostało natomiast jeszcze dodatkowo wzbogacone matrycami mitologii nacjonalistycznej (kosowską i podobnymi).

Pisząc o próbach pospiesznego rekonstruowania i umacniania wizerunku narodu jako wspólnoty wyobrażonej po upadku komunizmu i rozpadzie Jugosławii w latach 90., Ivan Čolović (ur. 1938) w odniesieniu do serbskiego dyskursu na temat narodu (państwa, ziemi itp.) posługuje się terminem „baśń", argumentując, iż niezależnie od formy narracyjnej ciąg ściśle powiązanych ze sobą fabuł w języku politycznym odgrywa rolę wiarygodnego i niepodważalnego źródła wiedzy o narodzie oraz wzorca poprawnego zbiorowego myślenia i postępowania. W tychże fabułach mitycznych (mitach) „naród przedstawiony jest przede wszystkim jako dawno utracona i niemal na powrót odnaleziona szczęśliwa jedność etnosu, krwi, państwa, terytorium, religii i języka" (I. Čolović, tamże). Najważniejsza – najbardziej nośna i stanowiąca fundament powtarzalnej do dziś matrycy serbskiej etnonacjonalistycznej mitologii – jest według niego m.in. idea czy też fantazmat mocy politycznej opartej na rzekomo naturalnym i boskim prawie wspólnoty etnicznej do uważania się za jedyną miarę wszechrzeczy, związany z nieustannie aktualizowanym mitem kosowskim (i innymi obecnymi w jego obrębie mitami/toposami/fabułami, takimi

m.in. jak: mit narodu-ofiary, mit wybrańства narodu, serbskiej Golgoty, mit raju utraconego, ziemi uświęconej czy w ogóle serbskiej ziemi jako terytorium, którego granice wyznaczają serbskie groby, mit narodu-bohatera i bohaterów w ich epifanijnych i reinkarnacyjnych wyobrażeniach, współcześnie aktualizowanych zgodnie z utrwalonym w Serbii pogańskim rytuałem „przywoływania przodków” – *klicanje predaka*, ale także z genezy XIX-wieczną mityczną genetyką – w żyłach jednego narodu od prawieków płynie ta sama krew, tworząc etniczną tożsamość i jedność z dawno minionym historycznym losem narodu na tamtym świecie). Historia narodu-bohatera ukazana jest w micie na przemian jako ciąg rytualnych śmierci i zmartwychwstania, ciężkich prób i hartowania się w tych próbach, które z ciała narodu wydobywają substancję narodowej tożsamości. Taką – ujętą w ramy historiozofii narodu i ukształtowaną na podstawie znanej teorii Arnolda Toynbeego – koncepcję „wyzwań i odpowiedzi” narodu zaproponuje na przykład znany psycholog i historiozof Vladeta Jerotić (ur. 1924) (*Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora*, 2002). Jak zauważa Čolović, ta technologia kolejnych obrzędów przejścia od banalnego stadium życia nieobudzonego narodu do statusu narodu-bohatera zakłada ogromne zużycie materiału, które mierzy się śmiercią milionów ludzi. Przekonanie o tym, że etnos (działanie genów) się przy tym reprodukuje, a jego najlepsi przedstawiciele tworzą łańcuch wcielenia nieśmiertelnej postaci, jest przy tym często aktualizowanym elementem mitu etnonacjonalistycznego. Trwanie narodu dzieje się bowiem jako wieczne zmienianie się dwóch czasów: czasu śmierci i czasu zmartwychwstania (powtarzanie „zawsze tego samego”, włącznie ze sporadycznymi przebłyskami pozaczasowego bytu wspólnoty etnicznej), a ostatni akt narodowej eschatologii, kiedy naród serbski definitywnie połączy się w czasie i przestrzeni (idea czasu narodowego), nastąpi w momencie (bliżej nieokreślonego, przez niektórych utożsamianego z konkretnym wodzem – przywódcą narodu) „nowego początku”, który zamknie historię cierpień i ofiar „narodu wybranego”.

Kult nacji, ukształtowany w obrębie wyżej prezentowanego mitu etnonacjonalistycznego, jest w pierwszym rzędzie cywilny i świecki, choć w budowaniu go i rozpowszechnianiu uczestniczyli i nadal uczestniczą duchowni, przede wszystkim biskupi SCP (zwłaszcza mocno obecni w przestrzeni politycznej od lat 90. Artemije, Atanasije, Amfilohije i Irinej). Stanowiący mieszaninę elementów religijnych i politycznych język wypowiedzi tych duchownych odzwierciedla konstytutywne elementy serbskiego mitu etnonacjonalistycznego, kształtowanego wcześniej przez konserwatywną – narodowo-religijną myśl prawosławnych intelektualistów (twórców zideologizowanego świętosawia) z lat 30. XX wieku, organicystyczne (i faszyzujące) koncepcje Ljoticia, nade wszystko zaś poglądy (u podstaw także organicystyczne, słowianofilskie) uznawanych za filary serbskiej duchowości – bpa Nikolaja (Velimirovicia) i o. Justina (Popovicia). Ścisła współpraca duchownych i politycznie zaangażowanych intelektualistów, w tym prawosławnych, pozwoliła utrwalić konstruowany od lat 90. ubiegłego wieku „leksykon duchowego i kulturowego dziedzictwa

narodowego", w obrębie którego idea narodu miała kształtować się od czasów „Ojca Narodu" Stefana Nemanji czy też drugiego (duchowego) „Ojca Narodu" – św. Sawy. Dobitnym tego przykładem miały być także rzekomo odnalezione tzw. testamenty Stefana Nemanji (wśród dziesięciu m.in.: *Zavještanje jezika*, *Z. krvi*, *Z. grobova i kostiju*, *Z. zemlje*, *Z. vlasti*, *Z. knjige i pisma*), nawet dziś uroczyście odczytywane i honorowane w instytucjach publicznych (szkoły, instytucje kulturalne, cerkwie) jako uznawane za oryginalne (M. Medić, *Zavještanja Stefana Nemanje*, 1998). Oprócz zaktualizowanej przez nich Njegošowskiej cerkiewno-ludowej, mistyczno-mitycznej matrycy dziejów narodowych postrzeganych z perspektywy „przymierza kosowskiego" utrwalono nie tylko konstytutywne elementy historiozoficznej wizji narodu (obecnej zarówno w perspektywie oglądu historyka – Radovana Samardžicia, psychologa – Vladety Jeroticia czy na przykład bpa Atanasija Jevticia), ale także oparte na badaniach Jovana Cvijicia i Vladimira Dvornikovicia z początku XX wieku etnopsychologiczne koncepcje o niezmiennych (oczywiście pozytywnych) cechach narodu serbskiego (→ serbska psychologia narodowa).

Przez dominujący w ostatnim ćwierćwieczu nacjocentryczny i etnofiletyczny dyskurs intelektualistów serbskich, aktualizujący i utrwalający powielaną już od blisko dwóch stuleci matrycę serbskiej idei narodu/narodowej, przebijał się jednak także zracjonalizowany, wolny od stereotypów i daleki od myślenia „baśniowego" (w kategoriach mitu etnonacjonalistycznego) głos instytucji, czasopism i jednostek zaangażowanych w budowanie społeczeństwa (narodu) obywatelskiego (→ racjonalizm). Należy do nich m.in. Helsińska Fundacja Praw Człowieka w Serbii, tzw. Parlament Obywatelski, Fundacja Naumanna, czasopismo „Republika", intelektualiści pokroju Ivana Čolovicia, ale także (choć wciąż nieliczni) podkreślający swój związek z prawosławiem i Cerkwią, jak np. Vladeta Jerotić.

CATENA mundi – o nacionalnom identitetu Srba, t. 3, ur. B. Nešić, S. Petrović, Beograd 2016; Čolović I., *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, Kraków 2001; Đorđević M., *Srpska konzervativna misao*, Beograd 2003; Milosavljević O., *Elitizam u narodnom ruhu*, w: *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Uloga elita*, ur. L. Perović, Beograd 2003, s. 125–152; Milosavljević O., *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama" i „drugima"*, Beograd 2002; Perica V., *Balkanski idoli: religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, Beograd 2006.

Dorota Gil

NARÓD
(Słowenia)

Idea narodu (którego pojęcie – jak podaje *Slovenski etimološki slovar* Marka Snoja z 1997 roku – po raz pierwszy zostało zapisane w miejscowym języku już w X wieku) na ziemiach słoweńskich rozwijała się w specyficznych warunkach polityczno-społecznych i kulturowych, jakim podlegali w swoich dziejach Słoweńcy, niemający aż do końca XX wieku własnego państwa. Reprezentując mały naród ulokowany na granicy świata germańsko-romańskiego i słowiańskiego, czyli „w trójkącie bermudzkim ludów" (M. Kmecl, *Kratka kulturna zgodovina Slovencev*, 2005), najczęściej wchodzili w krąg zainteresowań większych i silniejszych nacji. Trudna → historia i często skomplikowane relacje z ościennymi narodami nie przyczyniły się jednak do zaniku narodowej tożsamości Słoweńców, wręcz przeciwnie – wzmocniły poczucie odrębności wyrażane w pielęgnowaniu języka i narodowej kultury (→ kultura).

Początki wyraźnie artykułowanej narodowej tożsamości Słoweńców sięgają drugiej połowy XVI wieku, kiedy słoweńscy protestanci (→ konfesje) widzieli ją przede wszystkim jako wspólnotę językową. Dla tych ważnych dla kultury i świadomości kolektywnej działaczy i ideologów Słoweńcy stanowili zbiorowość, którą tworzy język, a nie historia – zatem przekonanie o istnieniu oddzielnej językowej tożsamości Słoweńców nie było rezultatem konceptu narodowego ani tym bardziej religijnego (→ religia), gdyż przecież „każdy język chwali Boga" (D. Mandek, *Na mejah nacije*. *Teorije in prakse nacionalizma*, 2011). Ta językowa perspektywa rozumienia narodu, bazująca na przekonaniu o istnieniu ponadregionalnej słoweńskiej wspólnoty językowej, zaznaczyła swoją trwałość, gdyż obowiązywała aż do początków odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe) z końca XVIII wieku.

Etnonim *Slovenci* po raz pierwszy zapisał w 1550 roku Primož Trubar (1508?–1586) na wstępie swojego *Katechizmu*. Janko Kos twierdzi, że – w związku z brakiem rzetelnych dowodów świadczących o istnieniu tego pojęcia przed tym okresem – możliwa jest hipoteza, iż to właśnie słoweński duchowny protestancki, a przy tym autor pierwszych drukowanych książek w języku słoweńskim, jest prekursorem jego użycia, choć sam Trubar nie do końca precyzował jego zakres i używał w różnych znaczeniach (J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, 1996). Raz stosował na określenie Słoweńców spoza Krainy, dla których nie było innego właściwego określenia, innym razem obejmował nim prawie wszystkich Słoweńców w dzisiejszym znaczeniu, ale używał go także jeszcze w bardzo szerokim zakresie, to znaczy na określenie bliższych i dalszych narodów słowiańskich. Etnonim ten wówczas nie przyjął się (na rzecz określeń regionalnych, jak również odnoszących się do Słowian w ogóle). Tak było w przypadku Janeza Ludvika Schönlebena (1618–1681) czy Janeza Vajkarda Valvasora (1641–1693), który określenie *Kranjci/Krainer* traktuje jako synonim Słoweńców (nieraz też mając ich za Niemców).

Znaczenie samego pojęcia „naród" pozostawało niejasne i niesprecyzowane aż do drugiej połowy XVIII wieku. Pierwszy znaczący pisarz słoweński po okresie reformacji (→ reformacja) Matija Kastelec (1620–1688) w słowniku *Dictionarium latino-carniolicum* (1680) na określenie *natio* i *volk* użył słowa *narod*, rozumiejąc je na trzech płaszczyznach: *ius gentium* (wiążąc go ze wspólnotą językową), *cognatio* (naród jako związek) i *generatio* (wskazując na wspólne pochodzenie). W słownikach Marka Pohlina (1735–1801) i Ožbalta Gutsmana (1727–1790) pojawiło się z kolei określenie *narod* przede wszystkim dla niemieckiego *Nation* (którego słoweńskim ekwiwalentem była *ludovina*, *zarod*, *narod*). Stopniowo jednak pojęcie to zyskiwało w słoweńskiej praktyce językowej znaczenie wspólnoty etnicznej, zajmującej określone terytorium i świadomej własnej odrębności pod względem językowym/kulturowym, którą należy rozwijać i chronić.

Dopiero po roku 1800 doszło do ostatecznego uformowania tego pojęcia. Wówczas to Anton Tomaž Linhart (1756–1795) – wychodząc od komponentu językowego – pierwszy dostrzegł w narodzie wspólnotę ukształtowaną przez określoną historię i tym samym nadał dziejom nowe, narodowe ramy, znacznie przewyższające ich dotychczasowe regionalne wymiary. O tej poszerzonej wizji historii jednoczącej słoweńską wspólnotę językową najlepiej świadczy jego praca *Pokus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* (1788, 1791), w której prezentując narodową przeszłość, sięgnął aż do średniowiecza i „odkrył" Karantanię. Dzięki tej wizji Słoweńcy zyskali własną historię, co dokonało się w czasie, gdy inne narody europejskie uważały wspólne dzieje za podstawę narodowej tożsamości. Drugim ważnym ideologiem w tym czasie był Jernej Kopitar (1780–1844), który w swojej gramatyce *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark* (1808–1809), proponując ponadregionalną normę języka literackiego, przyczynił się do zakreślenia granic wspólnoty i rozpoczął nową fazę procesu budowania narodowej tożsamości.

Zapoczątkowana wówczas za ich sprawą tendencja przezwyciężania silnej regionalizacji w obrębie słoweńskiej kultury i kształtowania samoświadomości Słoweńców przyczyniła się do tego, że uznano ich za ojców założycieli narodu słoweńskiego (*očeti ustanovitelji*) (J. Kosi, *O pogojenosti „nacionalne zgodovine" z nadnacionalnim – proces formiranja slovenskega naroda kot primer*, 2008). Wskazali bowiem nie tylko granice wyobrażonego jeszcze narodu, ale również stworzyli podstawy i zarysowali kierunki jego rozwoju. Zakreślona zaś przez nich narodowa wspólnota stała się dla następnych pokoleń przedmiotem uwielbienia, patriotycznych uniesień, ale także impulsem do walki w jej obronie.

Idee i osiągnięcia Linharta i Kopitara na polu szeroko pojętej kultury duchowej, również w sferze kształtowania konceptu jednego narodu i jednej ojczyzny (→ ojczyzna), miały źródło w myśli głównie niemieckich ideologów. Szczególną rolę odegrała zwłaszcza filozofia Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), która przenikała na ziemie słoweńskie przede wszystkim za pośrednictwem Josefa Dobrovskiego (1753–1829). Wpływ niemiecki na kształtowanie się

kulturowej i narodowej świadomości Słoweńców często jednak był przeceniany (np. przez Matiję Murka, 1861–1952), na co później zwracali uwagę Štefan Barbarič (1920–1988) i France Kidrič (1880–1950).

W XIX stuleciu, szczególnie zaś od jego połowy, pojawiały się na ziemiach słoweńskich różnorodne programy narodowe, których znaczenie dla kształtującej się tożsamości zbiorowej trudno przecenić. Chodzi tu głównie o program „Zjednoczonej Słowenii" („Zedinjena Slovenija") wyrastający z żywotnej potrzeby Słoweńców w ważnym, choć trudnym dla wielu europejskich narodów 1848 roku. Wówczas to dostrzeżono konieczność stworzenia jednej ponadregionalnej wspólnoty, posługującej się jednym językiem; program przewidywał powołanie słoweńskiego państwa w ramach Austrii i wyraźnie sprzeciwiał się zjednoczeniu z Niemcami. Znaczącą rolę w powstaniu i propagowaniu zawartych w programie idei odegrali Matija Majar (pseud. Ziljski, 1809–1892) czy Janez Bleiweis (1808–1881), natomiast jego sens najlepiej oddaje ówczesny apel zawarty w gazecie „Grätzer Zeitung" z dnia 22 kwietnia 1848 roku: „Zniesienie historycznego rozczłonkowania na regiony i scalenie naszego słoweńskiego terytorium według kryterium językowego w jedno państwo, a tym samym zjednoczenie nas wszystkich w jeden naród" (V. Melik, *Slovenski državnopravni programi 1848–1918*, 1995).

Za istotny moment procesu krystalizacji narodu rozpoczętej przez Linharta i Kopitara, następnie zaś wzbogaconego doświadczeniami Wiosny Ludów, uznać należy także rok 1853, kiedy Peter Kozler (1824–1879) w stworzonej przez siebie mapie (chodzi tu o znany *Zemljovid Slovenske*) za pośrednictwem zakresu języka i dialektów słoweńskich symbolicznie ukazał zasięg narodu słoweńskiego: „Mapa ta przedstawia granice języka i narodu słoweńskiego, a także jego terytorium z naniesionymi słoweńskimi nazwami miast, miasteczek, parafii oraz mniejszych wsi, gór i rzek" (V. Bohinec, *Peter Kozler in prvi zemljevid slovenskega ozemlja*, 1975). Działalność Kozlera, jak i wcześniej wspomnianych Linharta i Kopitara, doprowadziła do ostatecznego ukształtowania idei i koncepcji terytorialnej narodu słoweńskiego w XIX wieku. Pamiętać jednak należy, że zapoczątkowany wówczas proces tworzenia ponadnarodowej tożsamości przebiegał stopniowo i nie bez przeszkód aż do pierwszej wojny światowej.

Sukcesywne i efektywne podnoszenie świadomości narodowej, rozwinięta działalność kulturalno-oświatowa (→ oświata) i aktywność społeczno-polityczna Słoweńców w tym okresie przyczyniła się do dalszego krystalizowania idei narodu, który coraz śmielej był postrzegany w perspektywie politycznej. Ogromny sukces słoweńskich przedstawicieli w wyborach w 1867 roku sprawił, że młodosłoweński działacz Valentin Zarnik (1837–1888) w piśmie „Novice" podkreślił: „Teraz możemy swobodnie oddychać, teraz wolno nam powiedzieć, że słoweński naród naprawdę jest na świecie, że żyje, że politycznie się rozwija i że nie jesteśmy tylko etnograficznym pojęciem" (*das ethnografischer Begriff*, jak nazywali Słoweńców Niemcy i bratnie narody południowosłowiańskie) (V. Zarnik, *21., 26. in 30. januar*, „Novice gospodarske, obrtniške

in narodne" 1867, št. 6). Dla słoweńskich konserwatystów (→ konserwatyzm), zwłaszcza z kręgu katolickich hierarchów i intelektualistów: Antona Martina Slomška (1800–1862), Luki Jerana (1818–1896) i Antona Mahniča (1850–1920), idea narodu oznaczała przede wszystkim istotną z historycznego punktu widzenia wspólnotę daną od Boga. Opowiadali się zatem za ochroną narodu, zwłaszcza zaś jego języka i kultury, postrzegali naród w ścisłym związku z wiarą katolicką, ale nie uwzględniali w swoich postulatach hasła rzeczywistego politycznego samookreślenia i politycznej organizacji narodu. Potrzebę narodowej suwerenności – wśród inteligencji katolickiej – podkreśli dopiero tuż przed śmiercią w 1917 roku Janez Evangelist Krek (1865–1917). W drugiej połowie XIX wieku również słoweńscy liberałowie pod hasłem „Wszystko dla narodu, wolności i postępu" (→ postęp) aktywnie działali na rzecz uzyskania przez naród naturalnie mu przysługujących praw, w czym bliscy byli ówczesnym postulatom europejskiego liberalizmu (→ liberalizm) (reprezentowanego np. przez Giuseppe Mazziniego, 1805–1872). Naród był dla nich wspólnotą osadzoną w konkretnym języku i kulturze, a wszystkie zjawiska i procesy w życiu kulturalnym (zwłaszcza w literaturze) oddziaływały istotnie na życie całego narodu.

Na przełomie XIX i XX wieku w wyniku ogromnego zaangażowania ideologów i działaczy (głównie w obszarze aktywizacji kulturalnej i politycznego pragmatyzmu) Słoweńcy stali się w pełni rozwiniętym narodem z bogatą kulturą i wykształconym językiem, rzeszą twórców, politycznymi organizatorami i ideologami, partiami politycznymi i bogatym życiem politycznym, obecnością języka słoweńskiego w parlamencie czy organizacjami gospodarczymi. W tym też czasie zaczął rozwijać się ruch socjalistyczny (→ socjalizm) w różnych odmianach: oprócz chrześcijańskich socjalistów pojawili się także socjaldemokraci, którzy jako członkowie II Międzynarodówki opowiadali się za narodowym samookreśleniem. Natomiast słoweńscy masarykowcy (*masarikovci*) – grupa ukształtowana pod wpływem myśli filozofa i socjologa Tomáša G. Masaryka (1850–1937) – w okresie od 1905 do 1914 roku uważali naród za organizm przede wszystkim społeczny, podkreślając przy tym znaczenie utylitarnej pracy organizacyjnej i kulturalnej.

Na początku następnego stulecia w obrębie refleksji nad narodem punkt ciężkości z aspektu jego granic przesunął się na kwestię społecznej stratyfikacji. W 1907 roku najważniejszy przedstawiciel lokalnej moderny Ivan Cankar (1876–1918) w przemowie *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* – poświęconej losowi słoweńskiej kultury duchowej i problemom słoweńskich działaczy kulturalnych – dokonał na podstawie marksistowskiej terminologii rozróżnienia pojęć *ljudstvo* i *narod* ('lud' i 'naród') (I. Cankar, *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, „Dom in svet" 1921, št. 7–9). Pierwszy obejmuje niższe, pracujące warstwy Słoweńców, drugi zaś zarezerwowany jest dla części mieszczaństwa pretendującego do odgrywania wśród nich reprezentatywnej roli politycznej i społecznej. Cankar dostrzega jednak znaczny dystans między obiema warstwami, a zwłaszcza daleko posuniętą marginalizację niższych klas. Wizję podzielonego wewnętrznie narodu ukazuje w chwytliwym retorycznie zabiegu,

jaki stosuje w swojej mowie. Przedstawia bardzo wymowną scenkę z karczmy: dumne elity, które reprezentują całość narodu, siedzą za suto zastawionymi stołami, i lud, którego przedstawiciele – brudni, z czerwonymi od pracy twarzami – znajdują się w sąsiedniej izbie. Jeden z liderów warstwy panującej prosi w pewnym momencie o zamknięcie drzwi oddzielających ich od chłopstwa i zaczyna mowę o tym, jak to naród słoweński – za sprawą swej kultury – stał się równoprawny innym narodom europejskim.

Nowym kontekstem dla kształtowania idei narodu okazała się też niemiecka polityka (→ polityka) imperialistyczna, zwłaszcza spod znaku niemieckiego mostu na Adriatyk i słoweńskiej emigracji (już od 1870 roku), kiedy intelektualiści z tego środowiska wyrażali potrzebę demograficznego rozwoju narodu jako najlepszego sposobu jego przetrwania. Jednym z pomysłów wysuwanych przez słoweńskich polityków i ideologów był także projekt zjednoczenia Słoweńców z innymi narodami południowosłowiańskimi. Ideę takiej szerokiej jugosłowiańskiej wspólnoty (→ jugoslawizm) proponował krąg liberałów reprezentowany przez ruch nowoiliryjski Frane Ilešiča (1871–1941); podobne stanowisko zajmowała Jugosłowiańska Partia Socjaldemokratyczna (Jugoslovanska socialnodemokratska stranka). Katolicki myśliciel Aleš Ušeničnik (1868–1952) z kolei pragnął w rozwoju kulturalnym południowych Słowian wyznających katolicyzm wzbudzić świadomość jedności. Natomiast członkowie ruchu odrodzeniowego – od nazwy czasopisma „Preporod" (1912–1913), wokół którego byli skupieni, nazywani *preporodovci* – opowiadali się za szeroko zakrojoną i niepozbawioną poświęceń działalnością na rzecz utrzymania i ochrony narodu słoweńskiego, zwłaszcza wobec zagrożeń ze strony agresywnej polityki niemieckiej (zajęcie Triestu) i wzrastającego irredentyzmu włoskiego. Słoweńcy – podobnie jak w przypadku XIX-wiecznych idei zjednoczeniowych – i tym razem niechętnie odnosili się do tych unitarystycznych dążeń. Oponował wobec nich również Ivan Cankar, a tuż przed śmiercią w 1917 roku Janez Evangelist Krek w czasopiśmie „Hrvatska država", rozważając problem narodu i państwa, podkreślił, że nie można osiągnąć narodowej podmiotowości i równości (wobec innych nacji) bez niezależnej państwowości.

W okresie międzywojennym, już w momencie istnienia Królestwa Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija), za sprawą zwłaszcza Josipa Vidmara (1895–1992), rozważania nad ideą narodu weszły w kolejną istotną fazę. We wstępie do swojej książki z 1932 roku *Kulturni problem slovenstva* ten wybitny krytyk, eseista i tłumacz, podkreślając, że zacieranie różnic pomiędzy Słoweńcami a pozostałymi narodami południowosłowiańskimi jako największe osiągnięcie ówczesnej myśli liberalnej było ogromnym błędem, zauważał, iż – jak to ujął Mitja Čander w odniesieniu do jego książki – „każdy naród ma specyficzną strukturę duchową, będącą – nieważne, czy się ją wychwala, czy też się jej przeciwstawia – genotypem każdej jednostki" (M. Čander, *Między wieżą z kości słoniowej a ulicą. O słoweńskiej kulturze w czasach transformacji*, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny" 2004, nr 1–2). Komentator myśli Vidmara pisał dalej, że „naród jest niejako pierwszą i najwyższą instancją, jego głos jest głosem

niewidzialnego Boga", a Słoweńcy jako mała wspólnota to »nowe Ateny«, »nowa Florencja«, kraj wysoko rozwiniętej kultury i duchowości.

Przeciwko niektórym tezom zawartym w książce Vidmara wystąpił w 1932 roku w czasopiśmie „Ljubljanski zvon" Oton Župančič (1878–1949), oponując wobec „płaczliwości, [którą] ogłasza się naszą charakterystyczną właściwością" (P. Matvejević, *Otvorena pisma – moralne vježbe*, 1986). Wyrokował przy tym także, że aktywni obrońcy „naszego wewnętrznego słoweństwa (*slovenaštva*)" zwiodą naród na manowce, doprowadzając go do samotności, zacietrzewienia i jałowości. Nie wydaje się jednak, by Vidmar diametralnie zmienił poglądy, o czym może świadczyć jego znacznie późniejsza wypowiedź. Otóż w 1984 roku podczas dyskusji w Czarnogórze na temat współczesnego patriotyzmu Vidmar wyznał, że Słoweńcy są najtragiczniejszym narodem w Europie, czym wzbudził niemało kontrowersji. Nie zgadzał się z tą opinią, jak również z innymi poglądami Vidmara, zwłaszcza Predrag Matvejević (1932–2017).

W okresie międzywojennym (od początku lat 20.) w socjologicznej perspektywie i według definicji bolszewickiej rozwijała się idea narodu forsowana przez słoweńskich komunistów, którzy opowiadali się za niezależną republiką dla Słoweńców. Najbardziej ukształtowane poglądy w tym zakresie przedstawili Dragotin Gustinčič (1882–1974), Lovro Kuhar (1893–1950) i Edvard Kardelj (1910–1979). Pierwszy z nich jest autorem napisanego w Moskwie tekstu *Das nationale Problem der Slowenen* (1933), który – jak sądzono przez jakiś czas – został przez Edvarda Kardelja przepisany i wydany pod jego nazwiskiem i tytułem *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* w 1939 roku. Gustinčič w eseju szczegółowo uzasadnił prawa słoweńskiego narodu do samostanowienia, opowiadał się też za włączeniem go do rewolucyjnie (→ rewolucja) ukształtowanego związku państwowego, który najlepiej odpowiadałby słoweńskim interesom kulturowym i społeczno-politycznym. Sprzeciwiał się obecności Słoweńców w Jugosławii, uważając Słowenię za część Europy Środkowej (co w tamtych czasach uchodziło za kontrowersyjny, a nawet heretycki pogląd). Lovro Kuhar natomiast (znany bardziej pod pseudonimem Prežihov Voranc) w tekście *Za samoodločbo slovenskega naroda* (1942) zauważa, że Słoweńcy w ciągu ostatniego stulecia trzy razy mieli szansę na usamodzielnienie: pierwszy raz w 1848 roku, kiedy jednak w narodzie nie było wystarczających sił do urzeczywistnienia tych ambicji, drugi raz w 1918 roku, kiedy zdradziła rodzima burżuazja, przestraszona rewolucyjnymi nastrojami wśród ludu; trzecia szansa – jego zdaniem – jest właśnie teraz, kiedy Słoweńcy mogą zrealizować pragnienia o wolnej i zjednoczonej ojczyźnie, o co walczyli słoweńscy patrioci od France Prešerena do Ivana Cankara (kolejnej szansy już nie będzie).

Do podjętego wcześniej przez Cankara problemu wyzysku klasy pracującej i jej decydującej roli w narodzie nawiązywał – bezpośrednio zresztą się na niego powołując – Edvard Kardelj (*Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, 1939). Jak podkreśla, „historia Słoweńców jest swoistym długim łańcuchem ucisku i ciemiężenia małego narodu" (*Socialistična zveza delovnega ljudstva*, 1984). Słoweński naród w duchu marksistowskiej ideologii był – jego zdaniem

– zawłaszczony przez klasy wyzyskujące lud pracujący, co powodowało, że w obszarach, w których powinien następować postęp i rozwój, obecne było tylko opóźnienie. Tymczasem właśnie klasa pracująca – w ówczesnej nomenklaturze określana zwykle jako „robotnicza" – jest właściwym nosicielem postępu, w jej łonie są też przechowywane „pozytywne tradycje słoweńskiego narodu", jego kultura i wewnętrzne bogactwo duchowe. Będąc wiodącą siłą narodu, klasa ta broni interesów całego narodu i całej ojczyzny. Kardelj podkreśla także znaczenie Jugosławii dla istnienia Słoweńców jako narodu, gdyż właśnie wspólne państwo gwarantuje im obronę i bezpieczeństwo narodowej tożsamości, umożliwia też dalszy rozwój. Ten, kto by chciał szukać takich gwarancji dla narodu słoweńskiego gdzie indziej – jak przestrzega – schodzi na złą drogę.

Pod koniec lat 30. do istoty narodu, jak również kwestii narodowej w szerokim kontekście historycznym i na podstawie osiągnięć nowoczesnej socjologii odniósł się także Bogo Grafenauer (1916–1995) w tekście *Struktura slovenskega vprašanja* (1938) i w referacie *Slovensko vprašanje* (1940). Wyrażał w nich przekonanie, że Słoweńcy na podstawie prawa do samostanowienia o własnym losie powinni w procesie tworzenia państwa walczyć o narodową autonomię, zapewniającą rozwój życia kulturalnego, gospodarczego i politycznego, a także umożliwiającą jednoczenie podzielonego narodu i kształtowanie jego dojrzałości.

Do końca drugiej wojny światowej refleksja Słoweńców nad ideą narodu nie wykazywała większych zmian. Również książka Kardelja, która w późniejszym okresie była przez niego przerabiana (1957, 1970), w najważniejszych założeniach w tej kwestii pozostawała niezmieniona; dopiero w jej trzecim wydaniu pojawiły się krytyczne komentarze Grafenauera. W literaturze przedmiotu jednak dominował kanoniczny kształt tej idei (Rudi Rizman, ur. 1944), bez uwzględnienia krytycznych uwag (w publicystyce Borisa Pahora, ur. 1913).

Antropologiczne pojmowanie narodu z zaakcentowaniem roli języka próbował pogłębić Edvard Kocbek (1904–1981) w wykładzie *O narodu* (1969), opublikowanym w czasopiśmie „Revija 2000" w 1986 roku. Jego poglądy w dużej mierze okazały się w tej kwestii niejasne, co najjaskrawiej pokazała polemika z poglądami Dušana Pirjevca (1921–1977) w tekście *Vprašanje naroda* (1970), kiedy pojawiły się problemy w rozgraniczeniu pojęć: etniczny (*etnični*), wrodzony (*narojeni*), narodowy (*narodni*), rodowy (*rodni*), zwłaszcza w obliczu przekonania, że obecnie nie ma już nic narodowego. Pirjevec poglądy o narodzie opierał na filozofii Martina Heideggera (1889–1976) i teorii Edvarda Kardelja o końcu narodów i procesie ich łączenia, tak więc w humanistycznym (→ humanizm) rozumieniu narodu zaakcentował przewagę nad pierwiastkiem etnicznym „władzy i siły" z jej skutecznością i funkcjonalnością.

W tym samym czasie Ivan Urbančič (1930–2016) w wielu artykułach poświęconych kwestii narodu (np. *Elementi za razvitje vprašanja naroda na Slovenskem*, „Problemi" 1979, št. 5), jak i w nieco późniejszej monografii *Uvod v vprašanje naroda* (1981) podejmuje refleksję ukazującą tę kategorię w nowych warunkach, czyli w czasach – jak sam to nazywa – nowej konstelacji

narodu we współczesnym świecie. Dokonując w tym drugim tekście swoistej rekapitulacji dotychczasowych ustaleń słoweńskich badaczy w tym zakresie, zauważa, że zdecydowana ich większość traktuje naród jako „wytartą oczywistość", której nie trzeba na nowo definiować, gdyż kolejna definicja nic nowego do dyskusji nie wniesie. Analizowane przez Urbančiča teorie kształtowały się na marginesie europejskiej myśli opisującej tę kwestię, więc niemożliwe stało się zbadanie genezy słoweńskiego narodu (przez poszukiwanie tych elementów historycznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych, które wskazałyby powód jego powstania), jak również dziejów zmagań o jego wolność i prawo do samostanowienia. Przydając tym koncepcjom epitet *moderno-znanstvene*, stwierdza tamże, że pojęcia lud, naród i narodowość będące pustymi słowami, nieodnoszącymi się do realnych desygnatów, stają się zwykłymi fikcjami, które nie pozwalają i nie pomagają rozwiązywać żadnych problemów związanych z życiem polityczno-społecznym.

Punktem wyjścia własnych rozważań nad ideą narodu w tym samym tekście uczynił – najbardziej według niego zasadne – rozwiązania zaproponowane na gruncie niemieckiej filozofii idealistycznej. Ośrodkiem tej myśli była kategoria rzeczywistości, dlatego też naród rozumiany jest jako „ruch nieprzerwanej aktywności". Dalej dodaje: „Ten ruch skutkuje lub przynajmniej prowadzi nieuchronnie do ustanowienia siebie jako własnego państwa narodowego ze swoim wewnętrznym uporządkowaniem". Tezę tę Urbančič podtrzyma również w późniejszych (1997) pracach poświęconych tej problematyce, wskazując na model Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), widzącego w narodzie/ludzie przede wszystkim kategorię kulturową, którego duch ujawnia się w państwie. W swoich rozważaniach dochodzi w końcu do pryncypiów filozofii marksistowskiej, którą uważa za adekwatną do współczesnych mu czasów. Myśl ta odrzuca naród jako najwyższą formę organizacji człowieka, uważa ją za relikt przeszłości, typowy dla minionej (przednowoczesnej) epoki. Kolejnym etapem organizacji życia jednostki jest uniwersalna (→ uniwersalizm), ponadnarodowa ludzkość.

W czasie, gdy rodzimi przedstawiciele myśli socjalistycznej rozważali przede wszystkim klasowy kształt narodu słoweńskiego i jego status w konstelacji narodów Jugosławii, Primož Kozak (1929–1981) z perspektywy krótkiego, jednorocznego doświadczenia pobytu w USA w zbiorze esejów zatytułowanym *Peter Klepec v Ameriki* (1971) prezentuje przemyślenia o końcu cywilizacji naznaczonej odejściem od indywidualności i „nacjonalności" na rzecz obcości i globalności. Dostrzegając skostniałość i ospałość słoweńskiego społeczeństwa i stawiając za wzór otwartość społeczeństwa amerykańskiego, zauważa – nie mogąc dokonać rozrachunku z pojęciem uniwersalności i domu – że to właśnie niewielkie wspólnoty najszybciej zaczną funkcjonować jako społeczeństwa otwarte. Odrzuca zatem w jakiejś mierze logikę kolektywizmu ideologicznego i propaguje zamiast niej nacjonalizm jako formę świadomości ogółu; innymi słowy, próbuje forsować identyfikację narodową jako formę walki z poczuciem samotności w świecie konsumpcyjnym (M. Čander, *Między wieżą z kości słoniowej a ulicą..*, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny" 2004, nr 1–2).

W krytycznej ocenie Słoweńców Kozak formułuje dosyć radykalne diagnozy, nie unika też uwag na temat psychologii narodowej (→ słoweńska psychologia narodowa). W charakterystyce swojego narodu zauważa obecność przeciwstawnych postaw i wartości: otwartości i zawziętości, kosmopolityzmu i trwania przy odrębności, nastawienia na nowoczesność i przywiązania do tradycji, co sprawia, że przeznaczeniem jego rodaków jest pozostanie „dziwacznym, zdeformowanym tworem – Słoweńcami" (P. Kozak, *Peter Klepec v Ameriki*, 1971).

Zdaniem Kozaka konstytutywną właściwością narodu słoweńskiego jest właśnie antagonizm, zwłaszcza zaś kulturowego i politycznego boju (→ *kulturni boj* – wojna kulturowa), które się wzajemnie wykluczają (powodował, że działacz kulturalny nie mógł być politykiem, a polityk działaczem kulturalnym). Kultura w Słowenii była zawsze formą kontemplacji i refleksji, podczas gdy polityka wiązała się z akcją i działaniem. Dlatego też ukształtowanie narodu słoweńskiego wynika z kulturowej świadomości (w tym także autorytetu narodowych proroków, a nie narodowych wodzów, których Słoweńcy właściwie nie mieli) i dominujących tradycji politycznych.

Za zagrożenie dla małego narodu, jakim są Słoweńcy, którzy stale oscylują między kontemplacją a akcją, między autorytetami a demokratycznością, uznaje współczesną cywilizację wraz z jej – niekoniecznie rozumianymi w aspekcie lewicowym – internacjonalizmem i ponadnarodowością. Wśród niebezpieczeństw dostrzega anonimowość, niewyraźność identyfikacji i brak zakorzenienia. Jednocześnie uważa, że → Europa jako wspólnota różnych narodów wytworzyła właśnie na fundamencie kategorii „nacjonalności" pewne systemy i schematy myślenia oraz działania, które obecnie umożliwiają cywilizacyjny postęp. Miejsce XIX-wiecznej idei narodu (którą uważa za wynalazek europejski, nieprzystający do warunków amerykańskich) zajmują cywilizacje będące względem narodów bardziej elementarne. Nacjonalność pozostaje w takim razie naczelną ideą w procesie internacjonalizacji świata.

Kluczowym okresem krystalizowania się słoweńskiej świadomości narodowej (w tym konieczności posiadania własnego państwa) okazały się lata 80. XX wieku, zwłaszcza po śmierci Josipa Broza Tity (1892–1980), kiedy w federacji jugosłowiańskiej zaczęły pojawiać się poważne pęknięcia. Słoweński program narodowy w tym czasie najwyraźniej przedstawiało środowisko skupione wokół czasopisma „Nova revija", które zrzeszało ówczesną opozycję polityczną występującą przeciw komunizmowi i opowiadającą się za demokracją parlamentarną. Współpracownicy pisma prezentowali różnorodne poglądy na kwestię narodu, a także formę słoweńskiej państwowości w ramach konfederacyjnego państwa (*Prispevki za slovenski nacionalni program*, „Nova revija" 1987, št. 57). Wówczas też rozważaniom słoweńskich intelektualistów dążącym do uniezależnienia się od Jugosławii towarzyszyło przekonanie o potrzebie powtórnego włączenia się Słowenii do cywilizacyjnej strefy tzw. Europy Środkowej.

Ogromny wkład w krytyczną refleksję nad ideą narodu, tożsamości i przyszłości Słoweńców wniósł w latach 80. i 90. XX wieku wybitny eseista i prozaik

Drago Jančar (ur. 1948). W tym też kontekście często jest zestawiany z innym, wcześniejszym autorem, w którego twórczości dochodziła do głosu ta idea, czyli ze wspomnianym już Ivanem Cankarem. Obu autorów łączy – pomimo dzielącego ich znacznego dystansu czasowego – potrzeba zdefiniowania statusu narodu słoweńskiego w dwóch przełomowych dla niego momentach: w okresie istnienia monarchii austro-węgierskiej i utworzenia Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (jak to się dzieje w przypadku Cankara) oraz w czasie istnienia Jugosławii i jej rozpadu (w przypadku Jančara). Obaj mieli także świadomość, że literatura nie może wpływać bezpośrednio na tok bieżącej polityki, niemniej jednak ma moralną moc, która wynika z faktu, że dokładnie odzwierciedla świat (S. Borovnik, *Slovenski narod in država v izbranih esejih Draga Jančarja*, 2015).

Drago Jančar, który – jak sam przyznaje – sprzeciwiał się w okresie istnienia Jugosławii słoweńskiemu nacjonalizmowi widzącemu „naród jako bojową organizację centralizmu demokratycznego, nie zaś jako zróżnicowaną wspólnotę kulturową" (D. Jančar, *Terra incognita*, 1989), pogłębioną analizę sytuacji Słoweńców wybijających się na niezależność narodową i państwową zawarł w tomie esejów pod symbolicznym tytułem *Terra incognita.* W jednym z nich, podejmując refleksję nad dziejami narodu słoweńskiego zauważa, że jego cechą charakterystyczną było uzależnienie od innych i wynikające stąd podziały. Wspominał w tym kontekście o rozłamie w XVI wieku na protestantów i katolików, w XIX na starosłoweńców i młodosłoweńców, a od 1943 roku na komunistów i tych, którzy znaleźli się w opozycji do ich rządów; wynikający z tych podziałów konflikt – jak zaznacza – w dużej mierze wpływa na aktualne życie polityczne w Słowenii. W eseju *Identiteta* (1989) natomiast Jančar podkreślał – wobec niedostatecznie silnych czynników o charakterze historycznym – konstytutywną rolę słoweńskiej literatury i kultury w kształtowaniu wspólnoty. Tożsamość narodu słoweńskiego wyrażała się przede wszystkim poprzez język, który Słoweńcy – jak zauważa – pielęgnowali jak Żydzi Torę. Powołując się zaś na Milana Kunderę i jego słynny esej *Zachód porwany lub tragedia Europy Środkowej* (1983) – jego zdaniem czytany w Lublanie, jakby go napisał Słoweniec – stwierdza, że małe narody są wspólnotami nietrwałymi, niestabilnymi, a ich istnienie zawsze podawane jest w wątpliwość. W dziejach narodu słoweńskiego dostrzega także los intelektualisty, który zamiast poświęcić się twórczemu dziełu, zmuszony jest wciąż zgłębiać kwestie przetrwania. Dlatego też dla Jančara istnienie każdego słoweńskiego intelektualisty oznacza „potwierdzanie w przeciwstawianiu" – podobnie jak kiedyś za sprawą protestantyzmu powstała pierwsza słoweńska książka, tak obecnie sytuacja pisarza słoweńskiego też jest „protestancka". Zmuszony jest przecież do obrony własnego narodu i wolności i tak samo jak narodowi słoweńskiemu niczego nigdy nie podarowano, tak również pisarz sam musi walczyć o prawo do pisania we własnym języku, a potem o prawo do wolności słowa. W tytułowym eseju *Terra incognita* wskazuje też na dwa podstawowe – i według niego kształtujące tożsamość małego narodu słoweńskiego – pojęcia, czyli represję i samobójstwo.

W idyllicznym krajobrazie alpejskiego państwa, w którym odnotowano jeden z najniższych wskaźników analfabetyzmu, zakorzeniła się paradoksalnie – jak stwierdza – tragiczna tendencja do autodestrukcji.

Współczesna, powstała już po ogłoszeniu niepodległej Słowenii refleksja teoretyczna dotycząca narodu świadczy o niesłabnącym zainteresowaniu tą problematyką w słoweńskim środowisku naukowym; badacze i komentatorzy często koncentrują się przy tym na aspektach typowych dla kategorii tzw. małego narodu. Bogo Grafenauer w czasopiśmie „Nova revija" (št. 95), jak i w tekście *Slovenci in prihodnost* (1993) podkreślał różnicę między opartą na własnym państwie nacją (bez uwzględnienia dojrzałej wspólnoty językowej) oraz kulturowym i językowym postrzeganiem narodu, będącym realizacją historycznego mitu. Pojawiało się wówczas wiele opracowań dotyczących antropologicznego rozumienia narodu (Matjaž Kmecl, Taras Kermauner czy Peter Kovačič-Peršin w książce *Zaveza slovenstvu* z 1993 roku podejmującej poglądy Edvarda Kocbeka). Tine Hribar (ur. 1941) z kolei w monografii *Slovenci kot nacija. Soočanja s sodobniki* (1995) rozwinął tezę o narodzie, który jest dla niego po prostu trwałą wspólnotą o określonym imieniu. Słoweński naród współtworzą Słoweńcy, a więc naród jest czymś więcej niż sumą pojedynczych Słoweńców. Są oni ludźmi w większości tego samego pochodzenia, mówiącymi tym samym językiem i mieszkającymi na określonym terytorium. To, co Słoweńców jako ludzi przemienia w naród – podkreśla Hribar – to narodowa świadomość, traktowana jako podstawa i wyraz kultury w najszerszym znaczeniu. Pod pojęciem kultury rozumie pielęgnowanie języka, literaturę, obyczaje, wiarę, szkolnictwo i naukę, a także etyczną kulturę jednostki oraz kulturę prawną i polityczną. Z dzisiejszej perspektywy niezależność narodu realizuje się w niezależności i trwałości państwa oraz w jego instytucjach. Zdaniem Hribara (jak również Ivana Grafenauera) naród, który zyskuje własne państwo, staje się nacją, czy też innymi słowy naród zyskuje świadomość tylko dzięki własnemu państwu: „Nacja jest to więc naród plus państwo. Naród ma świadomość narodową, ale narodową tożsamość zapewnia mu tylko państwo. Oczywiście, tylko i wyłącznie jego państwo" (tamże). Według niego w dziejach świata można mówić tylko o narodach, które tworzą państwa.

Podkreślając potrzebę bycia równoprawnym elementem (nie zaś subelementem) wspólnoty europejskiej, Tine Hribar uważa za paradoks, że Słoweńcy pragną zostać narodem w heglowskim rozumieniu, choć jednocześnie zauważa, że idea własnego suwerennego państwa pod koniec drugiego tysiąclecia jeszcze się nie zestarzała – europejska Wiosna Narodów wydarzyła się w XIX wieku, a światowe odrodzenie narodowe czeka nas także w XXI stuleciu. Odnosząc się natomiast do statusu Słoweńców w federacji jugosłowiańskiej, Hribar stwierdza, że opis losów języka słoweńskiego w tym przypadku jest także metaforą narodu słoweńskiego. Dodaje przy tym, że naród słoweński jako pełnoprawny podmiot w stosunkach międzynarodowych powinien współuczestniczyć w kształtowaniu europejskiej wspólnoty, do której droga wiedzie przez dezintegrację Jugosławii „jako bałkańskiego fraktala Związku Radzieckiego".

Janko Kos w książce *Duhovna zgodovina Slovencev* (1996) przypomina, że starsza generacja słoweńskich badaczy w pojęciu *nacija* widziała synonim tradycyjnego określenia *narod*, natomiast młodsi badacze dostrzegali dystynkcję w obu pojęciach, która była istotna dla rozumienia statusu Słoweńców w ostatnim czasie. By pojąć właśnie ów sens duchowego położenia narodu słoweńskiego w historii, Kos podejmuje się dokładniejszego rozgraniczenia pojęć *plemenska skupnost*, *ljudstvo*, *narod* i *nacija* ('wspólnota plemienna', 'lud' i 'nacja'), które traktuje jako cztery etapy życia wspólnotowego Słoweńców, od kiedy – jak mówi – zostali Słoweńcami. Pierwszy etap przypada na okres 740–962, kiedy tworzyli wspólnotę plemienną lub wchodzili w skład kilku takich zbiorowości – mało jest jednak wystarczających świadectw historycznych w tym zakresie. Nie można mimo to twierdzić, że członkami tej zbiorowości byli Karantanie. Od X wieku ludność zamieszkująca ziemie słoweńskie rozwija się w zbiorowość, którą można określić mianem *ljudstva*. Słoweńcy w okresie późnego średniowiecza stanowili *ljudstvo* w tym znaczeniu, że różnili się od innych, niesłowiańskich mieszkańców tego terytorium, będąc jednocześnie wspólnotą ludzi spójną pod względem polityczno-społecznym i kulturowym, która jest homogeniczna i zależna od warstw wyższych niemówiących po słoweńsku – określano ich jako *natio*. Tak pojęte *ljudstvo* zaczęło od XVI wieku kształtować się w naród – proces ten był jednak złożony i długotrwały (zakończył się na przełomie XIX i XX wieku). Różnica między narodem a ludem jest oczywista, gdyż naród jest wspólnotą, która sama w sobie jest zróżnicowana, heterogeniczna, zhierarchizowana, co znaczy, że składa się z niższych i wyższych warstw, często też ma wyraźnie wykrystalizowane elity i pokrewne warstwy społeczne. To, co łączy poszczególne warstwy narodu, to język literacki, wspólna kultura narodowa, społeczna organizacja i polityka oparta na tym języku. Wraz z ukształtowaniem się Słoweńców jako narodu *ljudstvo* nie zanikło, tylko zostało wchłonięte przez naród jako jego część, ale również jako jego wewnętrzna opozycja (zgodnie z myślą Cankara z 1907 roku). Zakładała ona, że lud ponownie zdobędzie przewagę nad narodem i w tym sensie wykazywała związek z myślą marksistowską, co zapewne wpłynęło na postrzeganie relacji między ludem a narodem w teoriach słoweńskich. Podobnie problematycznie wygląda sprawa rozróżnienia między narodem a nacją. Słoweńcy weszli w etap przechodzenia od narodu do nacji w latach 80. XX wieku. Pojęcie nacji – jak zaznacza Kos – można porównać z zachodnioeuropejskim i amerykańskim pojęcie *nation*. Oznacza wspólnotę, która jest nośnikiem państwowości, uznaną przez inne nacje. Gdy naród zostaje nacją, zdobywa właściwości, które przekraczają istnienie narodu jako narodu, zwłaszcza to, że nacja uznaje za swoich równorzędnych członków także reprezentantów innych narodowości. To oczywiście nie znaczy, że naród rozpływa się w nacji – nacja, która powstała na fundamencie narodu i jego prawa do samookreślenia, jest ściśle z nim związana i z niego czerpie swoją legitymizację.

Zdaniem Janka Kosa pojęcie *narod* jest przykładem wspólnoty, do której należą jednostki nabywające właściwości, jakich by nie miały poza tą zbiorowością.

Od razu jednak zaznacza, że użycie tego pojęcia w języku słoweńskim, podobnie jak innych pokrewnych – to znaczy *plemenska skupnost*, *ljudstvo* i *nacija* – wykazuje duże wahania, nieostrość i nieokreśloność, co wynikało z ich roli w społeczno-politycznym rozwoju Słoweńców. Najbardziej pierwotne z nich to pojęcie *ljudstvo*, do którego około 1800 roku, a więc u progu oświecenia (→ oświecenie) i romantyzmu, dołączyło pojęcie *narod*, początkowo nierozróżniane i traktowane synonimicznie.

Wyjątkowość historycznego rozwoju Słoweńców uwidacznia się również w procesie kształtowania się pojęć *ljudstvo*, *narod* i *nacija* jako trzech kolejnych historycznych zbiorowości, w których grupowali się Słoweńcy – w ten sposób, że wcześniejsza faza rozwoju była wchłaniana (po heglowsku) przez następną.

W nawiązaniu do rozważań Cankara i Jančara na temat narodu i roli literatury dla jego kształtu słoweński eseista i krytyk literacki Mitja Čander w cytowanym wcześniej artykule z 2004 roku stawia istotne pytanie dotyczące tego, co „naprawdę słoweńskiego" jest w literaturze słoweńskiej. Odpowiedź, którą proponuje, stanowi jednocześnie diagnozę statusu małego narodu, jakim są Słoweńcy: „Los narodu miał się do niedawna odzwierciedlać w łańcuchu sytuacji stresowych, naród słoweński miał być gatunkiem zagrożonym, zepchniętym na margines, a jednocześnie zahartowanym w walce o przetrwanie" (M. Čander, *Między wieżą z kości słoniowej a ulicą...*).

Obecnie narodowy dyskurs historyczny w Słowenii koncentruje się wokół dwóch – w dużej mierze wyobrażonych – koncepcji dziejów i etnogenezy Słoweńców. Pierwsza z nich, autochtoniczna, za ich przodków uznaje Wenetów, którzy zasiedlali znaczne obszary Europy, druga zaś, teoria kontynuacji, mówi o potomkach Karantan zasiedlających tereny zamieszkiwane dziś m.in. przez Słoweńców już od VII wieku. Znaczna jednak część słoweńskich historyków odrzuca te koncepcje, uważając je za mało przekonujące z powodu znikomej liczby źródeł historycznych (np. Peter Štih, ur. 1960). Niektórzy – jak Aleš Žužek – uważają, że choć nie wszyscy należący do narodu słoweńskiego są bezpośrednimi potomkami Karantan i Karnów, to jednak można uznać, iż „współcześni karynccy Słoweńcy są prawdopodobnie bezpośrednimi potomkami wczesnośredniowiecznych Karantan. Karynccy Słoweńcy są zatem – niezależnie od tego, w którym państwie mieszkają – integralną częścią narodu słoweńskiego" (A. Žužek, *Kdo se boji Knežnega kamna?*, „Ampak: mesečnik za kulturo, politiko in gospodarstvo" 2006, št. 8–9). Polemizując z Peterem Štihem, Žužek zaznacza, że wszystkie symbole związane z historią Karantanii są także uważane za słoweńskie symbole narodowe (w tym oczywiście tzw. Knežji kamen); bo jeśliby, twierdzi Žužek, ten zabytek nie był uznawany za słoweński symbol narodowy, wtedy oznaczałoby to, że karynccy Słoweńcy nie stanowią części narodu słoweńskiego. Opowiadając się za teorią kontynuacji, proponuje jednak uzupełnienie tej koncepcji o dwa osobne procesy historyczne. Pierwszy z nich obejmuje rozpoczętą w VI wieku słoweńską etnogenezę, której rezultatem było wytworzenie pod względem językowym grupy słowiańskiej znacznie

różniącej się od Słowian bałkańskich. A drugi proces odnosi się do narodowego uświadamiania Słoweńców w XIX wieku, który doprowadził do powstania politycznie świadomego narodu słoweńskiego (D. Mandek, *Na mejah nacije. Teorije in prakse nacionalizma*, 2011).

Idea narodu na ziemiach słoweńskich pod wpływem różnorodnych czynników i okoliczności zyskała, jak widać, interesujący i złożony charakter. Graniczne położenie w sensie politycznym i kulturowym, wielowiekowe dążenia do stworzenia własnego państwa i silny do dziś regionalizm ukształtowały ideę, która odegrała znaczącą rolę w formowaniu także innych kategorii ideowych i koncepcji wspólnotowych w tym środowisku.

Bučar F., *Slovenci in pripadnost. Slovenski narod po rojstvu države*, Radovljica 2009; Prunk J., *Slovenski narodni vzpon*, Ljubljana 1992; Ude L., *Slovenci in jugoslovanska skupnost*, Maribor 1972; Urbančič I., *K teoriji nacije, naroda, etnosa s posebnim ozirom na Slovence*, „Družboslovne razprave" 1985, št. 2, s. 5–71; Vidmar J., *Kulturni problem slovenstva*, Ljubljana 1932.

Damian Kubik

ANEKS. ANAMNEZA

KONSERWATYZM

Termin „konserwatyzm” wywodzi się od łacińskiego słowa *conservare* oznaczającego „chronić”, „przechowywać”. Sam termin narodził się w okresie restauracji po rewolucji francuskiej we Francji, a rozpowszechnił go François-René de Chateaubriand (1768–1848) na łamach założonego przez siebie pisma „Le Conservateur”. Doktryna konserwatywna jako koncepcja polityczna wyrosła z postaw antyrewolucyjch. Sprzeciwiała się oświeceniu i jego modelowi politycznemu opartemu na zasadach racjonalności, egalitarnego indywidualizmu i utylitaryzmu.

W wywiadzie dla „Politique autrement” udzielonym w grudniu 2014 roku Jacques Le Goff mówił: „Konserwatyzm jest jedną z tych hybryd słownych, które odgrywają rolę *repoussoir*, pozwalającego postawić się *a contrario* po właściwej stronie. Lewica łatwo go utożsamia z «reakcyjnością» lub «skrajną prawicą». Dla części prawicy słowo to jest synonimem zachowawczości, zachowawczego wycofania, sprzeciwu wobec jakiejkolwiek reformy. Wbrew temu zamętowi należy powrócić do początków tego słowa, jego ewolucji i nowego znaczenia, które mogłoby przyjąć dzisiaj. Początkowo konserwatyzm odpowiadał prądowi umysłowemu, stworzonemu w odpowiedzi na rewolucję francuską i nowoczesność” (*Comment être à la fois conservateur, moderne et social*, „Politique autrement”, http://www.politique-autrement.org/Jean=-Pierre-Le-Goff-Comment-etre-a-la-fois-conservateur-moderne-et-social).

Twórcami fundamentów politycznego konserwatyzmu byli europejscy arystokraci (m.in. Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés). Obserwując efekty reformacji, a następnie rewolucji francuskiej, sformułowali pogląd, że progresywizm (→ postęp) i → liberalizm – podstawowe trendy nowożytności – są ślepym zaułkiem ludzkiej historii i głosili konieczność radykalnego zwrotu ku wartościom *ancien régime'u* (społeczeństwa stanowego, w sensie światopoglądowym podporządkowanego Kościołowi), powrót do „sakralnych korzeni”. Również w niemieckim romantyzmie – kierowanym ogólną ideą zwrotu ku *sacrum* i wartościom pierwotnym – istotnym elementem były nastroje konserwatywne, równoczesne z epoką nowoczesną, zrodzone z reakcji na nią. Idea konserwatyzmu, a w ślad za tym ruch polityczny ukształtowały się w obronie tradycyjnego politycznego i społecznego ładu narodów europejskich i miały charakter antymodernistyczny, jak twierdzi francuski politolog Philippe Bénéton w pracy *Le conservatisme* (1988).

Za „ojca” konserwatyzmu uchodzi Edmund Burke, autor klasycznego dzieła *Reflections on the Revolution in France* (1790). Jego poglądy i postawa znacznie różnią się od reakcyjnego konserwatyzmu de Maistre'a we Francji, jak również od całego francuskiego ruchu restauracji. Burke nie zgadzał się nie tyle z racjonalnością typu oświeceniowego, ile z jej absolutyzacją. Dlatego też oceny Burke'a jako konserwatysty są sprzeczne, bo nieustannie przypominają, że choć konserwatyzm jako całość jest w Anglii wiązany

z partią torysów, to Edmund Burke należał do wigów. O ile zatem w Anglii konserwatyzm miał charakter liberalny i reformatorski (należy tu wymienić Benjamina Disraeliego), o tyle we Francji przepaść między liberalizmem a konserwatyzmem okazała się tak głęboka, że jakikolwiek kompromis należało wykluczyć. Niektóre idee francuskiego konserwatyzmu przekształciły się w przesiąknięty poczuciem wierności dynastycznej ruch legitymizmu. Krytycy konserwatyzmu uznali go za wsteczne stanowisko broniące przywilejów. Z kolei w Niemczech dokonana przez zwolenników konserwatyzmu unifikacja ładu politycznego i społecznego ewoluowała od romantycznego nacjonalizmu do nazizmu i rasizmu w XX wieku.

Związki konserwatyzmu z tradycjonalizmem (→ tradycja) są nieustannym przedmiotem zainteresowania ze strony badaczy. Polski historyk idei Jerzy Szacki (*Tradycja: przegląd problematyki*, 1971) wyróżnił dwa tradycjonalizmy: archaiczny (sprzeciwiający się obecnej organizacji społecznej i pragnący powrotu do dawnych form) i konserwatywny (koncentrujący się na zachowaniu *status quo*). Podejścia te wykazują niejednokrotnie sprzeczne tendencje, jednak oba poszukują wzorców dla współczesnego życia w przeszłości. W zależności od okoliczności tradycjonalizm archaiczny może być rewolucyjny lub kontrrewolucyjny, natomiast konserwatywny jest antyrewolucyjny, co wynika z jego wewnętrznej logiki. Konserwatyzm określa tradycja, przez konserwatystę podtrzymywana jako zasada.

Russell Kirk, jeden z wybitnych teoretyków konserwatyzmu, autor klasycznej pracy *The Conservative Mind* (1953), wymienił podstawowe elementy tej postawy:

• Wiara w jeden doskonały porządek, organizm lub prawo naturalne, które rządzą społeczeństwem, jak również sumieniem; kwestie polityczne mają podłoże religijne i moralne.

• Zainteresowanie różnorodnością i tajemnicami ludzkiej egzystencji – w przeciwieństwie do ograniczającej monotonii, egalitaryzmu i utylitarnych dążeń większości radykalnych systemów.

• Przekonanie, że cywilizowane społeczeństwo wymaga ładu i podziału stanowego, przeciwstawiające się koncepcji „społeczeństwa bezklasowego"; nie bez powodu konserwatyści nazywani są „partią porządku".

• Pogląd, że wolność i majątek są ściśle ze sobą związane; według konserwatystów zrównanie wynagrodzeń nie niesie postępu.

• Tradycja, obowiązujące w społeczeństwie umowy i stare niepisane zasady stanowią barierę dla impulsywnych ludzkich skłonności ku anarchii i dla dążeń innowatorów do władzy.

• Stanowisko, że zmiana nie zawsze ma charakter uzdrawiający, jako że istnieje możliwość, iż pochopna reforma zamiast być pochodnią postępu wywoła pożar nie do ugaszenia.

Wiara w religijne podłoże porządku społecznego i brak aprobaty dla każdej próby zmiany społeczeństwa opartej na takim czy innym abstrakcyjnym lub racjonalistycznym projekcie społecznym są zatem główną cechą konserwatyzmu. Stawia on opór zmianom, próbom likwidowania istniejących instytucji traktowanych jak element odwiecznego rozwoju historycznego. W sensie politycznym nie jest koniecznie, by konserwatyzm łączyć z reakcją *ex definitione*. Jak twierdził rosyjski filozof Siemion Frank (1877–1950), konserwatyzm staje się destruktywny, kiedy stoi za nim pragnienie zachowania skostniałych, pozbawionych życia form.

Konserwatyzm krytykował utopijność całego projektu oświecenia. Krytyka nowoczesności została sprowadzona do trzech głównych punktów: w filozofii konserwatyzm

sprzeciwia się bezwarunkowemu priorytetowi rozumu, występuje w obronie wiary i historyzmu w myśleniu; w polityce opowiada się za transcendentnymi, czyli absolutnymi podstawami władzy, które ją legitymizują; w kategoriach społecznych z kolei jest przeciwko oświeceniowemu indywidualizmowi; umacnia takie wartości, jak solidarność, tradycyjność, wspólnotowość.

Liberalna (→ liberalizm), szczególnie zaś neoliberalna krytyka dostrzega w konserwatyzmie zarówno brak zrozumienia mechanizmów ekonomicznych kierujących społeczeństwem (lub niedocenienie ich fundamentalnego znaczenia), jak i nadmierne przywiązanie do autorytetu i tradycji jako istoty trwałości i ładu. W eseju *Why I Am Not a Conservative* Friedrich A. von Hayek (1899–1992) pisał: „Ponieważ konserwatyzm nie dowierza ani abstrakcyjnym teoriom, ani ogólnym zasadom, to po pierwsze nie rozumie tych spontanicznych czynników, na których opiera się polityka wolnościowa, a po drugie nie ma podstaw umożliwiających opracowanie zasad prowadzenia polityki. Konserwatyście wydaje się, że porządek jest rezultatem nieprzerwanych starań władzy" (*The Constitution of Liberty*, 1960).

Konserwatyzm jest jedną z uniwersalnych ludzkich reakcji na życie i rzeczywistość. Omawiając znaczenie terminu w tym kontekście, brytyjski filozof i politolog Michael Oakeshott w rozprawie *On Being Conservative* (1991) podkreślił, że bycie konserwatywnym nie oznacza po prostu niechęci wobec zmian, ponieważ tutaj porusza się już kwestię indywidualnej psychologii; jest to raczej prawidłowy sposób dostosowania się do zmian postrzeganych jako zagrożenie dla tożsamości.

W pejoratywnym znaczeniu słowo „konserwatysta" jest synonimem człowieka zacofanego, twardogłowego, ograniczonego. Konserwatyzm może być sytuacyjny – kiedy w konkretnym przypadku ktoś wytrwale stawia opór zmianom, może zatem pojawiać się w obrębie formacji światopoglądowych, które w sensie typologicznym same siebie uważają za postępowe (np. konserwatyzm anarchistów, socjalistów itd.). Na tę elastyczność kategorii wskazywał Ryszard Legutko, podkreślając, że „treść konserwatyzmu wydaje się bowiem w każdym wypadku zależna od tego, co jest przedmiotem zachowania (*conservatio*); da się przeto wyciągnąć uzasadniony wniosek, iż może służyć ona praktycznie dowolnym celom" (R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, 2006).

Konserwatyzm w filozofii i ideologii

Konserwatyzm jako filozofia widzi w człowieku owoc rozwoju historycznego, tradycji, wytwór kulturowy, a nie jedynie zjawisko naturalne. Prawda konserwatyzmu jest prawdą historyzmu, poczucia historycznej rzeczywistości, jak twierdził Nikołaj Bierdiajew. Według niego konserwatyzm jest tym, co podtrzymuje łączność między epokami i nie dopuszcza do jej rozerwania, spajając przyszłość z przeszłością. W tej postawie można zaobserwować głębię duchową, zwrot ku dawnym źródłom życia, przywiązanie do korzeni. Prawdziwy konserwatyzm jest walką wieczności z czasem, oporem wieczności wobec rozkładu. Nie tylko chroni, lecz również przekształca. Z tego powodu Bierdiajew wychwala znaczenie tradycji, „oporu", hierarchii, ładu, autorytetu.

Inaczej mówiąc, konserwatyzm jest „filozofią skromności i niedoskonałości" (Arthur Aughey w *New Dictionary of the History of Ideas*, 2005) i właśnie ta cecha decyduje o jego antyutopijnym charakterze. Koncepcje konserwatywne sprzeciwiają się ideom nieuchronnego postępu i relatywizmu moralnego, zamiast tego opowiadają się za realizmem politycznym i filozoficznym oraz absolutyzmem moralnym. Konserwatyzm to również

„przestrzeń", gdzie religia jest na swoim miejscu. Konserwatysta poczuje się bezpieczny i zadowolony dopiero wtedy, gdy ma pewność, że jakaś wyższa mądrość obserwuje i kontroluje zmiany, gdy wie, że jakaś władza jest odpowiedzialna za utrzymywanie zmian w stanie uporządkowania (Friedrich A. von Hayek w *The Constitution of Liberty,* 1960).

Jako filozofia polityczna, u której podstaw leży pragnienie utrzymania stanu obecnego (ze skłonnością do idealizacji przeszłości), konserwatyzm jest logiczną antytezą progresywizmu. W nacisku na zachowanie *status quo* zazwyczaj jest jednak również zawarty krytycyzm wobec tego *status quo*. Naturalną preferencją konserwatyzmu jest przeprowadzanie reform, kiedy są one potrzebne, ale nie w formie rewolucji. Obawiając się rewolucji i odrzucając ją, konserwatyzm preferuje stopniowe zmiany, a „to z kolei zmusza tych, którzy myślą jak konserwatyści i czują się nimi, do ciągłej obrony, przez co albo zmierzają ku kulturowemu pesymizmowi, albo czują się w obowiązku pokazać, że »oryginalny«, »prawdziwy« konserwatyzm w rzeczywistości nie jest wrogo nastawiony do zmian, natomiast – jako że wyraża głębokie zaniepokojenie podtrzymaniem ciągłości – wydaje się niezbędny dla stabilności społeczeństwa" (R. Vierhaus, *Conservatism*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, 1968). W przeciwieństwie do wielkich programów emancypacji politycznej ludzkości wywodzących się z XVIII-wiecznej myśli radykalnej konserwatyzm popiera ograniczenie ambicji politycznych, nalega na skromne aspiracje rządu i podkreśla wartość ciągłości w państwie.

Tworząc własną typologię postaw konserwatywnych, Ryszard Legutko porządkował je w zależności od obiektu, które czyniły obiektem nostalgii: „W sensie pierwszym konserwatystom chodzi o rzeczywistość w rozumieniu wiecznym, w sensie drugim o rzeczywistość w rozumieniu długiego procesu historycznego, w sensie trzecim o rzeczywistość bezpośrednią i aktualną. Mówiąc jeszcze inaczej, w sensie pierwszym byłaby ona tym, co stanowi najbardziej fundamentalny składnik rzeczywistości, w sensie drugim całością kulturową wytworzoną w długim ciągu dziejowych przemian, w sensie trzecim światem życia codziennego grupy czy jednostki. Mówiąc jeszcze inaczej, w sensie pierwszym konserwatyści bronią rzeczy wiecznych, w sensie drugim stoją na straży konkretnej cywilizacji czy kultury, w sensie trzecim biorą pod ochronę tę realność, z którą ludzie zżyli się na mocy przyzwyczajenia i długiego z nią obcowania" (*Trzy konserwatyzmy*, 2006). Dopiero ostatni wariant konserwatyzmu odpowiada popularnemu znaczeniu tego terminu – zachowaniu istniejącego świata, ponieważ w istotnej części świat ten jest dobry. Tutaj widać tendencję do uznawania konserwatyzmu za formację antyutopijną, która nie opiera się na chimerze nowości i przyszłości, obiecywanej przez liberalizm i socjalizm. Konserwatyzm w tym ujęciu staje się realizmem. A jednak typologia ignoruje fakt istnienia konserwatyzmu chimerycznego, zwróconego ku restauracji nieistniejącej już przeszłości.

Rudolf Vierhaus w haśle *Conservatism* w *Dictionary of the History of Ideas* (1968) określił pięć typów konserwatyzmu w zależności od ich pochodzenia i funkcjonowania w konkretnym kontekście zarówno społeczno-historycznym, politycznym i duchowym, jak i geograficznym:

1) anglosaski – początek dał mu Edmund Burke;
2) restauracyjny (będący reakcją na rewolucję francuską);
3) romantyczny (przede wszystkim niemiecki);
4) neokonserwatyzm;
5) amerykański.

Kiedy konserwatyzm dąży do zachowania *status quo*, może być nazywany strukturalnym. Kiedy natomiast zabiega o ochronę wartości, jest to konserwatyzm aksjologiczny.

Neokonserwatyzm

Jest to odmienna jakościowo faza konserwatyzmu w drugiej połowie XX wieku, charakterystyczna przede wszystkim dla Stanów Zjednoczonych, zainicjowana m.in. przez Normana Podhoretza (ur. 1930). Łączy idee konserwatywne z neoliberalnymi (w stosunkach ekonomicznych) ze zwrotem ku fundamentom religijnym społeczeństwa i swoistym populizmem. Zwolenników neokonserwatyzmu nazywano „nową prawicą". Absolutyzowali wartości konserwatywne – autorytet, tradycję i religię, rodzinę, ale także naturalną nierówność ludzi. Ochrona rodziny była priorytetem działalności społecznej tego ruchu. Szczególnie wrogi stosunek neokonserwatyzm (będący też religijnym fundamentalizmem) przejawiał wobec reguł interpretowania świata na podstawie nauk przyrodniczych (→ ewolucja).

Konserwatyzm
(Rosja)

Zrozumiałe jest, że konserwatyzm – doktryna „bezpieczeństwa" – i jako ogólna postawa światopoglądowa, i jako filozofia polityczna, i jako praktyka polityczna miał w Rosji znacznie silniejszą pozycję niż przyniesiony z Europy liberalizm. Reakcja przeciwko okcydentalizmowi (na który składały się zarówno liberalizm, jak i socjalizm) wykrystalizowała się jako swoisty narodowy romantyzm, idealizacja przeszłości. Tradycyjnie silne wśród społeczeństwa (*народ*) prawosławie i opóźniona modernizacja były głównymi przesłankami umocnienia się myśli konserwatywnej w Rosji.

Zazwyczaj rosyjski konserwatyzm wiązał się z tendencją do podążania Rosji własną drogą, co znajdowało wyraz w różnych wariantach słowianofilstwa. Wyjątek stanowiły idee Piotra Czaadajewa (1794–1856), którego okcydentalizm był konserwatywny, inspirowany tradycyjnymi wartościami Europy katolickiej. Należy odnotować, że był on uczniem Josepha de Maistre'a. Jego *Философические письма* (spośród których pierwszy list został opublikowany w 1836 roku) ze zdystansowaną oceną Rosji porównanej z krajami „rodziny europejskiej" wywołały szok w społeczeństwie rosyjskim. Przeciwny typ konserwatyzmu reprezentował historyk i pisarz Nikołaj Karamzin (1766–1826), zdecydowany zwolennik samodzierżawia, który widział prawosławie w roli „sumienia" tej formy rządów.

Karamzin został konserwatystą pod koniec życia. Początkowo pozytywnie odnosił się do rewolucji francuskiej, szybko jednak zmienił zdanie, widząc jej konsekwencje. Mimo to pod wpływem europejskiego oświecenia w wariancie niemieckim (znał osobiście m.in. Kanta, Herdera, Goethego) wzywał Rosję, aby przyswoiła sobie dziedzictwo filozofii europejskiej. Z biegiem lat Karamzin coraz bliższy był poglądom Herdera na temat znaczenia tradycji i samowystarczalnych organizmów narodowych. Wielotomowa (ostatni tom został opublikowany już pośmiertnie) praca Karamzina *История государства Российского* (1816–1829) była przesiąknięta apologią samodzierżawia, które zapewnia podtrzymanie tradycji, społecznego ładu i stabilności. Znany jest aforyzm Karamzina: „Samodzierżawie jest palladium dla Rosji. Jego nienaruszalność jest niezbędna do szczęścia".

Sztandarową postacią rosyjskiego konserwatyzmu politycznego był Michaił Katkow, redaktor sprzeciwiającej się reformom Aleksandra II gazety „Московские ведомости", który wykorzystywał swoje wpływy i siłę za czasów Aleksandra III. Głównym ideologiem kontrreform za panowania Aleksandra III był jednak rosyjski prawnik i działacz polityczny Konstantin Pobiedonoscew, który pełniąc przez 25 lat funkcję oberprokuratora Świętego Synodu, stał się symbolem krytyki rosyjskiego liberalizmu i nihilizmu.

Konserwatyzm wczesnego słowianofilstwa miał przede wszystkim charakter duchowy. Był to rodzaj narodowego romantyzmu (typologicznie podobny do niemieckiego), który idealizował własne tradycje, rosyjskie pradzieje, koncepcję Świętej Rusi. Wyłącznie jednak w twórczości Iwana Aksakowa idealizacja historii rosyjskiej szła w parze z radykalnym odrzuceniem europejskiej cywilizacji i jej osiągnięć. Pragnienie odrodzenia przeszłości słowianofil Jurij Samarin nazwał rewolucyjnym konserwatyzmem.

Ważne dla rosyjskiego konserwatyzmu politycznego było późne słowianofilstwo, które znalazło wyraz w ideach Nikołaja Danilewskiego i Konstantina Leontjewa. Oryginalny radykalny konserwatyzm dominował w koncepcjach Leontjewa, który wyraził pragnienie, aby samodzierżawna Rosja została spetryfikowana i w ten sposób uniknęła destrukcyjnego wpływu Zachodu. Konserwatyzm Leontjewa, nazywanego rosyjskim Nietzschem, miał także aspekty społeczno-polityczne. Rosyjski filozof poważnie obawiał się, że w Rosji zapanuje burżuazja, a stosunki kapitalistyczne zdeprecjonują arystokrację – powierniczkę tradycji historycznych i obrończynię pradziejów.

Specyficzną formą konserwatyzmu było też *poczwiennictwo* popierane przez Fiodora Dostojewskiego i również będące wariantem narodowemu romantyzmu.

Kolejny prąd ideowo-społeczny o charakterze konserwatywnym – eurazjatyzm – narodził się w Bułgarii (→ eurazjatyzm) w latach 20. XX wieku za sprawą rosyjskiej emigracji, której najwybitniejszym przedstawiciel był wtedy Nikołaj Trubieckoj (1890–1938), współautor wydanego w Sofii zbioru *Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1* (1921). Specyficzne dla eurazjatyzmu było negowanie idei słowianofilskich na rzecz rewitalizacji „turańskiego" dziedzictwa kulturowego i duchowego. Eurazjatyzm, przesiąknięty pragnieniem ocalenia tożsamości narodowej przed pozbawiającą ją cech indywidualnych kulturą narodów romańsko-germańskich, z upływem czasu stawał się coraz bardziej upolityczniony i przemawiał coraz dobitniej w antyeuropejskim tonie. Od początku lat 90. XX wieku ruch ten znajduje kontynuację w działalności neoeurazjatów i można w nim łatwo wyróżnić podstawowe cechy neokonserwatywne (w wariancie rosyjskim). Jeden z jego przywódców, filozof Aleksandr Dugin (ur. 1962), uważa, że ruch eurazjatycki jest najcenniejszym źródłem inspiracji dla myśli politycznej w Rosji i opowiada się za ochroną jego stuletniej tradycji (*Консервативная революция*, 1994). Według Dugina zapoczątkowany w latach 30. i 40. XIX wieku spór między słowianofilami a okcydentalistami wciąż jeszcze nie został zakończony, obecnie zaś staje się coraz bardziej zaciekły ze względu na postępującą globalizację, uznawaną za objawienie Antychrysta.

Aughey A., *Conservatism*, w: *New Dictionary of the History of Ideas*, 2005, http://www.encyclopedia.com/topic/conservatism.aspx; Bénéton P., *Le conservatisme*, Paris 1988; Bierdiajew M., *Filozofia nierówności: listy do nieprzyjaciół: rzecz o filozofii społecznej*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2006; Hayek F. A. von, *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, 2007, http://liberalis.pl/2007/12/29/friedrich-a--hayek-dlaczego-nie-jestem-konserwatysta/; Kirk R., *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*, Chicago 1960; Le Goff J., *Comment être à la fois conservateur, moderne et social*, 2014, http://www.politique-autrement.org/Jean-Pierre-Le-Goff-Comment-etre-a-la-fois-conservateur-moderne-et-social; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999,

s. 442–448; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 368–376; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 300–318; Legutko R., *Trzy konserwatyzmy*, w: R. Legutko, *Podzwonne dla błazna*, Kraków 2006, http://www.omp.org.pl/stareomp/indexc950.html; Massaka I., *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Monografie FNP. Seria humanistyczna, Wrocław 2000; Oakeshott M., *O postawie konserwatywnej*, przeł. A. Lipszyc, w: M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 191–220; Pipes R., *Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy*, przeł. A. Mrozek, Kraków 2009; Szacki J., *Tradycja: przegląd problematyki*, Warszawa 1971; Vierhaus R., *Conservatism*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, P. Wiener (ed.), New York 1968; Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964; Дугин А., *Русская вещь. Очерки национальной философии*, т. 1, Москва 2001; Франк С., *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, w: *Русское зарубежье*, Лениздат 1991.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Konserwatyzm
(Grecja)

Termin „konserwatyzm" (*συντηρητισμός*) (<συντηρώ) wraz z pochodnymi – „konserwatywny", „konserwatysta" itd. – rozpowszechnił się w XIX wieku w opozycji do postępu i liberalizmu. Początków tej ideologii można dopatrywać się jednak już pod koniec XVIII wieku, kiedy idee oświecenia i rewolucji francuskiej wzbudziły gwałtowny sprzeciw Cerkwi. Ukazały się wówczas liczne broszury apologetyczne, w których nie tylko atakowano Woltera jako głównego reprezentanta ateizmu i idei rewolucji francuskiej, lecz również oskarżano i ekskomunikowano „bezbożników" i „wolterystów", na przykład „antychrysta" Christodulosa Pamblekisa. Napięcie między przedstawicielami myśli oświeceniowej a Cerkwią wzrosło na początku XIX wieku, osiągając apogeum w momencie założenia Gimnazjum Filologicznego w Smyrnie. Różnice poglądów uwidaczniały się jednak również w szeregach samych elit, na przykład w kwestii językowej. Spór – toczony przede wszystkim przez Adamandiosa Koraisa i Panajotisa Kodrikasa – dotyczył kształtu greki: czy powinna opierać się na języku starożytnym (katarewusa), czy raczej współczesnej wersji ludowej (demotyk). Powstanie greckie, w którym uczestniczyli zwolennicy zarówno liberalnej, jak i konserwatywnej formy rządów, zostało wprawdzie potępione przez Święte Przymierze, ale zdobyło poparcie państw o ustroju demokratycznym.

Wpływ idei oświeceniowych w XIX wieku uległ ograniczeniu. Zachodzące wówczas zmiany społeczne wynikały, według konserwatystów, z naturalnego porządku rzeczy i cykliczności, nie były jednak – jak chcieli postrzegać to postępowcy – dowodem rozwoju i marszu naprzód. Konserwatyści oskarżyli bawarską „ksenokrację" o uczynienie z monarchy świeckiego zwierzchnika Cerkwi i zamykanie monasterów. Na ich celowniku znaleźli się zamieszkali w miastach zwolennicy Partii Angielskiej, która wprowadziła do życia politycznego nową jakość (powściągliwość, kompromisowość, postawę dyplomatyczną i duchowe doskonalenie), niedorzeczną z punktu widzenia rolników i dotychczasowych lokalnych przywódców. Podział na tradycjonalistów i zwolenników europeizacji wciąż się pogłębiał, dając o sobie znać nie tylko w podejściu do kwestii wiary, lecz również w wykształceniu, ubiorze czy sposobie życia.

W połowie XIX wieku doszedł do głosu fanatyzm religijny, jego głosicielami byli na przykład Christoforos Papulakos czy przedstawiciele stronnictwa Napasa, wspierani przez Partię Rosyjską, która występowała w obronie prawosławia i tradycji. Określenie, co właściwie jest postępowe, a co konserwatywne w Grecji, która musiała skonfrontować się ze swoim dziedzictwem osmańskim, nastręczało trudności. Ogólnie rzecz biorąc, konserwatyści sprzeciwiali się „obcemu duchowi", pospiesznej europeizacji, wszelkiego rodzaju modernizacji, przybyłym do Grecji niewyznającym prawosławia obcokrajowcom – zwłaszcza katolikom – i heretyckim książkom. Zgodnie z gazetą „Αιών" (Wiek) ideologicznym tryptykiem były religia, monarcha i obyczajowość. Największą bolączką konserwatystów – głównie z Partii Rosyjskiej, lecz także wielu członków Partii Francuskiej – był brak możliwości zanegowania pamięci o powstaniu 1821 roku i wpływie instytucji zachodnich. W trakcie prac nad programem politycznym również samym konserwatystom z ruchu antyparlamentatnego zdarzało się odwoływać do zachodnioeuropejskiej tradycji antyrewolucyjnej (Loius de Bonald, Joseph de Maistre). Z tego powodu natchniony religijnie konserwatyzm oraz antyzachodnia i antyoświeceniowa mentalność zostały nazwane – aby zaistnieć na scenie politycznej – „grekochrześcijaństwem".

Wspólnym fundamentem ideologicznym partii konserwatywnych był amalgamat bezrefleksyjnego umiłowania starożytności, megalomańskich marzeń o potędze, sądów o upadku obyczajowości i obcych modeli władzy, jak również uznania znaczenia tradycji w wyznaniu prawosławnym i polityce. Konflikt Teodorosa Dilijanisa z Charilaosem Trikupisem pod koniec XIX wieku przybrał formę uniemożliwiającą przeprowadzenie szybkich reform społecznych w dziedzinie ekonomii, które sprzyjałyby przedsiębiorcom. Konserwatyzm Dilijanisa, osadzony w świadomości tradycji i duchu narodowym, wykluczał myśl o duchowym przewrocie jako konsekwencji zmian socjalno-politycznych i modernizacji. Jest jednak faktem, że – pomimo rywalizacji partii politycznych i narzuconych siłą prób pewnych grup oraz samozwańczych wybawicieli narodu – do XX wieku w kulturze politycznej Grecji głębiej pozostawała zakorzeniona tradycja liberalizmu i demokracji konstytucyjnej.

Δημαράς Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα [4]1985; Ηλιού Φ., *Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός. Η περίπτωση της Σμύρνης (1819)*, Αθήνα 1986; Ηλιού Φ., *Τύφλωσον κύριε τον λαόν σου (Οι προεπαναστατικές κρίσεις και ο Νικόλαος Πίκκολος)*, Αθήνα 1988; Hering G., *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821–1936*, Αθήνα 2008; Μποχώτης Α., *Ριζοσπαστική δεξιά. Αντικοινοβουλευτισμός συντηρητισμός και ανολοκλήρωτος φασισμός στην Ελλάδα 1864–1911*, Αθήνα 2003.

Aleksandra Sfoini (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Konserwatyzm
(Turcja)

W języku tureckim słowo „konserwatywny" (*muhafazakar*) wywodzi się z arabskiego *muhafaza* ('zachowywać'). Konserwatyzm turecki, jak i inne konserwatyzmy bliskowschodnie, kształtował się na osi oddziaływań między formującym się nacjonalizmem a ideologią islamską. Nie bez znaczenia dla jego postaci były też środkowoazjatyckie korzenie ludów tureckich, jak mówi oguzyjskie przysłowie: „Porzucić można królestwo,

ale nie zwyczaj". Na konserwatyzm koczowniczy i etniczny plemion Anatolii, wyrażany terminem tureckim *geleneksel* ('tradycyjny'), nałożył się konserwatyzm religijny w duchu sunnickiego islamu. Dominowała w nim tolerancyjna szkoła hanaficka, jednak dopuszczająca fanatyzm religijny, który dawał o sobie znać już od XVI wieku. Na straży konserwatyzmu w duchu sunny stał kler, którego orężem były fatwy. Dopiero osłabienie wpływów duchowieństwa pozwoliło przyjąć wpływy kultury zachodniej. Ta już od XIX wieku coraz silniej oddziaływała na imperium osmańskie, wypierając niektóre elementy kultury tradycyjnej. Nie zmieniło to jednak gruntownie trzonu kompozycji tureckiego konserwatyzmu: islamu i nacjonalizmu. Radykalnie wpływy muzułmańskiego kleru ograniczył Mustafa Kemal Atatürk, który rozprawił się ze środowiskiem konserwatywnym. W 1925 roku „ustawa kapeluszowa" zakazała pod groźbą kary śmierci noszenia fezu, symbolu konserwatyzmu obyczajowego; jego miejsce zajął kapelusz. Trzy lata później alfabet arabski zastąpiono łacińskim. Konsekwencją przeprowadzonej pod hasłem walki z analfabetyzmem reformy języka była izolacja środowisk tradycyjnych. Po okresie reform Tanzimatu korzystających z myśli europejskiego oświecenia na przełomie XIX i XX wieku, a następnie wobec modernizacyjnych zapędów antymonarchistycznego ruchu młodoturków, którzy przeprowadzili rewolucję w 1908 roku, narodził się opozycyjny ruch konserwatywny. W kolejnych fazach modernizacji w dobie istnienia republiki kemaliści zostali zmuszeni do „spuszczenia z postępowego tonu" i uwzględnienia „konserwatyzmu/tradycjonalizmu" tureckiego społeczeństwa. Zrozumiała to także prawicowa Partia Ruchu Narodowego MHP, która w latach 50. w celu zjednania sobie wyborców głosiła hasła: „Jesteśmy tureccy po czubek Bożej góry i muzułmańscy po czubek góry Noego". Konserwatyzm religijny i antylaickość w swoich założeniach miały kolejne partie konserwatywne założone przez Necmettina Erbakana, z których wyrosła obecnie rządząca AKP (Partia Sprawiedliwości i Rozwoju), uważana za umiarkowanie konserwatywną. Jej duchowy lider, prezydent Recep Tayiip Erdoğan, w sparafrazowanych poetyckich strofach zawarł ideologię nowej tureckiej elity o poglądach konserwatywno-religijnych: „Meczety są naszymi koszarami, minarety – naszymi bagnetami, kopuły naszymi hełmami". Socjolog Tanıl Bora w książce *Türk Sağın Üç Hali* (2009, *Trzy postacie tureckiej prawicy*) ową trójcę zestawia jako konserwatyzm, nacjonalizm i islamizm. W tym kontekście europeizację Turcji ocenia jako modernizację konserwatywną. Uzasadnia to tendencją do zachowania *status quo* za wszelką cenę, co zaszło w przypadku kemalistowskiego nacjonalizmu, stojącego na straży państwa autorytarnego. Podkreśla też rozdział pomiędzy cywilizacją jako kategorią uniwersalną a kulturą jako kategorią lokalną i narodową, turecką. „Konserwatyzm to dusza tureckiej prawicy, podczas gdy islamizm to jej źródło rytualne i jednocześnie »podręczny słowniczek«, a nacjonalizm – jego konkretna forma wyrazu". Dla wielu termin „konserwatyzm" to droga prowadząca do odnowy, forma ideologii powstałej po złagodzeniu radykalnej tendencji, którą przejawiała turecka modernizacja, i pogodzeniu jej z tradycją. Tak więc zgodnie z myślą Karla Manheina turecki konserwatyzm jest zracjonalizowanym tradycjonalizmem. Obecnie opiera się na sunnickim islamie i idei nacjonalizmu, obejmując zarówno sferę światopoglądową, polityczną, jak i obyczajową. Naczelnym jego komponentem jest tożsamość muzułmańska, a konserwatyzm etniczny plasuje się na drugim miejscu. Konserwatyzm w sferze obyczajowej ma rys pragmatyczny, w codziennej praktyce często następuje obchodzenie zasad religijnych. Nie ma on osadzenia w duchowości, jest fasadowy i służebny wobec zmiennego wizerunku państwa.

Bora T., *Türk Sağın Üç Hali*, Istanbul 2009.

Agnieszka Ayşen Kaim

LIBERALIZM

„Liberalizm" to termin o bardzo wyraźnej semantyce wskazującej na „wolność" jako rdzeń światopoglądu. Jeden z teoretyków liberalizmu, Ludwig von Mises, akcentując ten aspekt programu partii liberałów, zwrócił uwagę, że nazwa stronnictwa opozycyjnego brzmiała pierwotnie serwiliści, a oba te określenia weszły do użytku w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku, podczas hiszpańskich walk konstytucyjnych (*Liberalismus*, 1927).

W słynnym eseju Johna Stuarta Milla *On Liberty* (1859) zostały wymienione swobody obywatelskie, o które zabiega liberalizm – wolność sumienia, myśli, uczucia, opinii i osądu we wszystkich przedmiotach, gustów i zajęć, planu życia, zrzeszania się. Chociaż kategoria wolności stanowi podstawę filozofii liberalnej, należy odnotować, że według Isaiaha Berlina doczekała się ponad 200 definicji. W głośnym eseju Berlin określił dwa typy wolności: pierwsze znaczenie, „negatywne", wiąże się z kwestią granic, które pozwalają podmiotowi (jednostce lub grupie) być tym, kim może, i robić to, co chce, tak, by inni mu w tym nie przeszkadzali. O drugim typie wolności, „pozytywnym", można mówić, gdy podmiot sam określa (przez kontrolę lub bezpośrednią interwencję), co wolno robić danemu człowiekowi i kim wolno mu być.

Dla liberalizmu szczególnie ważny jest pierwszy typ wolności – wolność negatywna, czyli przestrzeń, w której człowiek może rozwijać swoją działalność nie niepokojony przez pozostałych, jak również dokonywać wyborów i bronić własnych wartości oraz dążeń. Dla innych osób jest to strefa nienaruszalna.

Liberalizm w klasycznej formie jest teorią polityczną nowożytności, co podkreślił jeden z ekspertów w tej dziedzinie, John Gray (*Liberalism*, 1986). Ma swoje wymiary kulturowe, polityczne, ekonomiczne, światopoglądowe, temporalne. Główny nacisk kładzie na wolność, indywidualizm i nieograniczoną konkurencję. Kierunek ten jest ściśle powiązany z instytucją własności prywatnej. Gdyby program liberalizmu należało sprowadzić do jednego wyrazu, twierdził von Mises, byłaby to „własność", czyli przedłożenie własności prywatnej ponad środki produkcji (→ kapitalizm).

Jako filozofia postępu liberalizm jest antytezą reakcjonizmu. Jego indywidualizm stoi w sprzeczności z kolektywizmem, czyli zasadami założycielskimi socjalizmu i komunizmu. Liberalizm – podobnie jak postawy oświeceniowe – początkowo był zorientowany na indywidualną pogoń za szczęściem i dobrobytem, możliwą dzięki swobodnej inicjatywie jednostki. Duch przedsiębiorczości, apologizowany już od czasów reformacji, dążył do ograniczenia wpływu przeszkadzających mu w rozwoju struktur i organizacji społecznych. Jego teoretycznie podejście jest naznaczone oczarowaniem nowością, co odróżnia go od konserwatyzmu.

Gdy mowa o definicjach, istnieje pewien nieporządek terminologiczny, co skłaniałoby do mówienia nie tyle o liberalizmie, ile o liberalizmach. Różnice w ujęciach liberalizmu stają się szczególnie widoczne przy analizie historycznego rozwoju tej idei.

Historia idei liberalnej

Liberalizm jako postawa światopoglądowa był reakcją na europejskie wojny religijne w XVI i XVII wieku. Tak więc nowożytna idea wolności pochodzi z czasów → reformacji. Osobny impuls dla jej rozwoju stanowiło → oświecenie ze swoimi koncepcjami autonomii jednostki i staraniami o równe polityczne i obywatelskie prawa dla wszystkich ludzi,

oparte na założeniu, że ludzie są równymi, stworzonymi przez Boga istotami o zasadniczo jednakowych zdolnościach, których rozwój zależy od wielu czynników. Za ojca liberalizmu w sferze ekonomicznej na gruncie włoskim uchodzi Sallustio Bandini (1677–1760), autor rozprawy zatytułowanej *Discorso Economico sopra la Maremma di Siena* (1775). Z kolei *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, będąca najważniejszym dokumentem rewolucji francuskiej, kładła fundamenty pod liberalny porządek społeczny i uznawała za wieczne i niezbywalne: indywidualną wolność (słowa, przekonań, oporu wobec przemocy). *Deklaracja niepodległości* była natomiast manifestem liberalizmu amerykańskiego. Liberalizm czasów nowożytnych należałoby uznać za aspirującą do uniwersalizmu filozofię ludzkich praw i swobód.

Przyjmuje się w literaturze przedmiotu, że klasyczny liberalizm ma pochodzenie brytyjskie. Friedrich A. von Hayek (1899–1992) (*The Principles of a Liberal Social Order, 1966*) zwrócił uwagę, że za pomocą pojęcia „liberalizm" opisywany jest pewien pożądany porządek polityczny, który po raz pierwszy zaczął się rozwijać w Anglii od czasu starych wigów w końcu XVII wieku aż po epokę Gladstone'a w końcu XIX wieku. Liberalizm był wówczas programem politycznym opartym zarówno na gwarancji głównych swobód, jak i legalności oraz podziale władz. W trakcie ewolucji liberalizmu (i jego przeobrażenia na przykład w neoliberalizm) zaczął dominować akcent ekonomiczny.

„Wiktoriańską biblią liberalizmu" nazywane jest dzieło *Self-Help* (1859) Samuela Smilesa (1812–1904), szkockiego moralisty, związanego z ideą reform parlamentarnych (w szczególności zaś powszechnego prawa wyborczego). Rozumie on pracę jako środek do osiągania celów: wyłącznie pracowitość może wzbogacić człowieka – zarówno w procesie samokształcenia (→ kształcenie), jak i w sensie materialnym. Smiles połączył idee liberalne z angielskim charakterem narodowym, przekonany, że duch wzajemnej pomocy przejawiający się w samodzielnej aktywności poszczególnych jednostek we wszystkich przypadkach był cechą dystynktywną Anglików i można go uznać za źródło ich potęgi. Jego praca w latach 1866–1903 doczekała się dziesięciu wydań w Rosji.

W angielskiej rzeczywistości politycznej leksem „liberał" miewał również odcień pejoratywny, nasuwał skojarzenie z „rozpuszczeniem" czy „swawolą". Libertynem nazywa się człowieka, który nie stosuje się do obowiązujących w społeczeństwie norm moralnych i którego cechuje zachowanie wolne od zahamowań. Zjawisko libertynizmu było charakterystyczne dla Anglii i Francji w XVII i XVIII wieku. W Niemczech natomiast mianem liberała określano osobę, która odrzucała feudalizm.

Koncepcję liberalizmu jako idei politycznej wyłożył John Locke w dziele *Two Treatises of Government* (1689). Wyszedł z założenia, że stanem natury człowieka jest stan pierwotnej wolności. Każdy człowiek jest z natury wolny i nie może zostać nikomu podporządkowany wbrew swojej woli. Podporządkowanie państwu jest dobrowolne. Z duchem klasycznego brytyjskiego liberalizmu stworzonego przez Johna Locke'a, Adama Smitha, Davida Hume'a i Edmunda Burke'a (którego uznaje się również za twórcę konserwatyzmu) solidaryzowali się Benjamin Constant i Alexis de Tocqueville we Francji oraz Immanuel Kant, Friedrich Schiller i Wilhelm von Humboldt w Niemczech. Jak zwrócił uwagę von Hayek, te wszystkie koncepcje liberalizmu należy wyraźnie odróżnić od innej tradycji, zrodzonej w Europie kontynentalnej, również nazywanej „liberalizmem", której bezpośrednim spadkobiercą był liberalizm amerykański. Ten drugi liberalizm rozpoczął wprawdzie od próby naśladownictwa oryginalnej tradycji, zinterpretował ją jednak w duchu dominującego we Francji konstruktywistycznego racjonalizmu i w konsekwencji uczynił z niej coś zupełnie innego, co w ostatecznym rozrachunku okazało się ideałem niczym nieograniczonych uprawnień większości.

Romantyzm był reakcją właśnie na ten typ liberalizmu „kontynentalnego" spod znaku rewolucji francuskiej. Przeciwstawiając się idei społeczeństwa opartego na „rozumnym egoizmie", zwrócił się ku marzeniom o organiczności, plemienności, wspólnotowości, ludowości. Jak podkreślał Leszek Kołakowski, dla romantyków rynek oznaczał „wzrost racjonalności, postęp techniczny, lekceważenie tradycji, oznaczał także bezlitosną walkę interesów prywatnych, egoizm, kult pieniądza, obojętność względem bliźnich, uwiąd wartości religijnych, wyzysk i nędzę robotników; oznaczał zwycięstwo rozumu nad historią, autorytetem i sentymentem" (*Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, 2012).

A zatem przez „liberalizm" należy rozumieć przynajmniej dwa różne stanowiska wobec kwestii organizacji społeczeństwa. Pierwszy rodzaj liberalizmu odnosi się z szacunkiem do tradycji, co wynika ze świadomości, że jest ona konstytutywnym czynnikiem cywilizacji (→ tradycja). Liberalizm brytyjski wykazuje tolerancję wobec wiary i wartości religijnych i może z nimi współistnieć. Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego Edmund Burke, uważany za twórcę konserwatyzmu, bywa zaliczany również do reprezentantów liberalizmu klasycznego typu brytyjskiego. Jak wiadomo, francuski liberalizm, wręcz przeciwnie, odrzuca tradycję jako coś przeczącego zdrowemu rozsądkowi i jest w tych przekonaniach dość radykalny. Nie jest również możliwe pogodzenie go z religią. Jak twierdzi von Hayek w *The Principles of a Liberal Social Order* (1966), ten liberalizm zawdzięcza istnienie ideom Woltera, Rousseau, Condorceta. Rozwinął się podczas rewolucji francuskiej i stanowił inspirację dla ruchów socjalistycznych.

John Gray we wspominanym tu dziele *Liberalism* pisał o „liberałach oświecenia" tak oddanych reformom, że przeobraża się to w teodyceę, rodzaj postawy religijnej, i zostaje podniesione do rangi tego, co konieczne. Dla oświeceniowych liberałów człowiek z natury jest istotą rozumną, nie może więc nie stworzyć rozumnego społeczeństwa.

O ile liberalizm pierwszego typu, brytyjski (kluczowe znaczenie mieli dla niego myśliciele społeczni i ekonomiści polityczni szkockiego oświecenia), zakłada ograniczone możliwość ludzkiego rozumu, o tyle w przypadku liberalizmu typu drugiego, „kontynentalnego", jest odwrotnie.

Liberalizm osiągnął stan rozkwitu w XIX wieku, właśnie wtedy stał się symbolem Europy. Rozwijał się i coraz bardziej rozszerzał zasięg. Jak twierdził John Plamenatz, autor hasła „liberalizm" w *Dictionary of the History of Ideas*: „W XIX wieku, znacznie bardziej niż w wieku poprzednim, myśliciele społeczni i polityczni, liberałowie i inni mówili o «rozwoju ludzkich możliwości», «samodoskonaleniu», «autonomii moralnej» i «samorealizacji». W XX wieku robili to nadal, aczkolwiek z większą świadomością, że są to terminy o niejasnym znaczeniu" (t. 3, 1974).

Zasadnicza krytyka liberalizmu jako koncepcji filozoficznej dotyczy jego konstytutywnych elementów: indywidualizmu, absolutyzowania wolności, niekontrolowanego rynku. Już Alexis de Tocqueville w przedmowie do *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) sprzeciwiał się przesadnemu indywidualizmowi, uznając, iż może być efektem opresyjnego despotyzmu, we własnym interesie podsycającego pewne naturalne ludzkie skłonności i „zamurowującego" ludzi w ich życiu prywatnym.

W klasycznym dziele *History of European Liberalism* (1925) włoski historyk i filozof Guido de Ruggiero zwrócił uwagę, że ludzie nie rodzą się, lecz stają się wolni dzięki społeczeństwu i państwu, które – ograniczając roszczenia jednostek – przeobraża je jednocześnie w prawa. Przemyślenia Ruggiera poruszają kwestię nieograniczonej wolności, od której zaczynają się różne warianty liberalizmu. Mowa o absolutyzacji wolności osobistej, bardzo delikatnym punkcie koncepcji liberalizmu. Jego krytykę można

w całości odnieść i do poglądów anarchistycznych. Wyobrażenie o całkowitej wolności nie tylko nie jest realistyczne (wykonalne), lecz również w rzeczywistości przekształca się w swoją antytezę. W tym duchu brzmią słowa Leszka Kołakowskiego, powołującego się na „dialektykę wolności z *Biesów*" – nieograniczona wolność dla każdego oznacza całkowitą słuszność silniejszego. Powtarzając za Dostojewskim: absolutna wolność jest równoznaczna z absolutnym niewolnictwem.

Idea liberalna po kryzysie w pierwszej połowie XX wieku (z dominacją państwa totalitarnego) po drugiej wojnie światowej znów weszła w okres stabilizacji, w ostatnich dziesięcioleciach minionego wieku pojawiło się jej nowe wcielenie – neoliberalizm.

Neoliberalizm

Jest to doktryna państwa minimalnego, którego działalność, jak pisał John Gray, ogranicza się do ochrony praw negatywnych i którego konfrontacje z pewnymi trudnościami okazują się fatalne w skutkach. Oparty w pełni na stosunkach rynkowych neoliberalizm różni się od liberalizmu w jego pierwotnej postaci – współistniejącego z rządową regulacją gospodarki, gdzie rynek podlega kontroli (M. Clune, *What Was Neoliberalism?*, 2012).

Neoliberalizm buduje perspektywę spontanicznego ładu społecznego. Według F. A. von Hayeka podstawowym założeniem liberalizmu jest wprowadzenie w społeczeństwie uniwersalnych zasad zachowania, które – chroniąc wyraźnie określoną sferę prywatną każdej jednostki – doprowadzą do spontanicznego zorganizowania aktywności człowieka. Będzie to o wiele bardziej złożone i doskonałe niż jakikolwiek inny ład stworzony według obmyślanego planu.

Wariantem neoliberalizmu jest libertarianizm, również opowiadający się za wprowadzeniem wolnego rynku. Charakterystyczne dla libertarianizmu jest radykalne domaganie się uwolnienia człowieka spod kurateli władzy i od ograniczeń narzuconych przez wszelkie instytucje (polityczne, religijne), podobnie jak przez tradycyjne formy wspólnoty, na przykład rodzinę.

David Boaz, autor manifestu idei libertariańskich, określił libertarianizm jako filozofię, która opiera się na trzech podstawowych ideach: 1) indywidualnych praw – są to prawa, które ma każdy z nas; nie nadał ich rząd i w tym sensie pozostają niezbywalne i nieodłączne; 2) spontanicznego ładu – zrozumienie, że najważniejsze formy ładu w społeczeństwie mogą zdawać się zaplanowane, ale wcale takie nie są; ład często tworzy się spontanicznie; 3) ograniczonej władzy – służące ochronie wolności osobistej (*Libertarianism: A Primer*, 1997). W pełni racjonalny libertarianizm sprzeciwia się → konserwatyzmowi i idącemu w ślad za nim przekonaniu o wartości → tradycji. Szczególnie wrogo nastawiony jest do zawierania z tradycją jakichkolwiek kompromisów, co niekiedy prowadzi do anarchizmu (R. Nozick, *Anarchy*, *State, and Utopia*, 1974).

Liberalizm i nacjonalizm

Kosmopolityczny liberalizm jest uznawany za antytezę nacjonalizmu. W przypadku ruchów narodowowyzwoleńczych związek między liberalizmem a nacjonalizmem jest bardzo ścisły. U podstaw tego zjawiska leżą postawy romantyczne. Za przykład takiego związku może posłużyć ruch Risorgimento, który doprowadził do zjednoczenia Włoch

(rozbitych po wojnach napoleońskich), a idee liberalizacji szły tam w parze ze staraniami o suwerenność narodową. W 1831 roku Giuseppe Mazzini założył organizację Młode Włochy. Później, w 1857 roku, Giuseppe Garibaldi (wraz z Daniele Maninem, Giorgio Pallavicino Trivulziem i Camillo Cavourem) powołał do życia Narodowe Stowarzyszenie Włoskie. Dwa ugrupowania urzeczywistniały działalność wywrotową odmiennego typu. W tym czasie również hrabia Cavour porozumiał się z cesarzem Napoleonem III w sprawie wspólnych działań przeciwko Austrii. Zjednoczenie Włoch, które dokonało się kilka lat później, stanowiło przykład połączenia sił narodowych z ideami wolności i demokracji.

Liberalizm i religia

O ile prawosławie odnosi się do liberalizmu z nieufnością, o tyle protestanci – co logiczne – są chrześcijańskimi głosicielami tej postawy. Teologia liberalna stanowi próbę przezwyciężenia sprzeczności między wiarą a nauką, rozumem a objawieniem, światem a Kościołem, kulturą a chrześcijaństwem. Kładzie nacisk na → postęp i dobrobyt jednostki. Wierzy w nieograniczone możliwości zarówno społeczeństwa wolnej przedsiębiorczości, jak i samodoskonalącego się człowieka. Liberalno-protestancka apologia postępu ziemskiego jest zarazem utopią społeczno-religijną.

Liberalizm
(Rosja)

Filozofia liberalizmu w Rosji miała charakter naśladowczy, rozwijała się pod wpływem koncepcji takich francuskich myślicieli, jak Diderot, Rousseau czy Wolter, których dzieła były znane rosyjskiej arystokracji. W odróżnieniu od konserwatyzmu czy radykalizmu rosyjski liberalizm był – jak pisał Richard Pipes – „z drugiej ręki". Liberalne utożsamiano z europejskim. Rosja nie przeszła przez doświadczenie renesansu i reformacji, ale nie było też tam wojen religijnych, co wyjaśnia atrakcyjność koncepcji liberalnych. Zapożyczywszy od europejskiego liberalizmu wiele podstawowych twierdzeń, jego rosyjski odpowiednik w adaptacji i umacnianiu fundamentalnych wolności człowieka kierował się nie radykalizmem, lecz przekonaniem o zgodności z prawem i ładem, ideą konstytucyjności i opieką państwa. Europejski liberalizm rozwijał się za czasów Katarzyny II, a z jej osobą wiąże się sporządzenie szeroko zakrojonego programu liberalnego „Наказ", adresowanego do Komisji Prawodawczej. Historycznym zadaniem, przed którym stanęła Rosja w XVIII wieku, było rozwiązanie problemu poddaństwa; jak wiadomo, liberalne reformy zostały przeprowadzone jednak dopiero w latach 60. XIX wieku przez cara Aleksandra II.

Z uwagi na należącą do narodowej specyfiki religijność liberalizm w Rosji często przyjmuje formy religijne. Wypracowane koncepcje, przeważnie prawosławne, są owocem przymierza z filozofią racjonalną. Istnieją również formy liberalizmu katolickiego związanego z takimi postaciami, jak Iwan Gagarin czy Władimir Pieczerin. Do obydwu tych typów Cerkiew odnosi się sceptycznie.

Andrzej Walicki w rozprawie *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu* (1987) wyraził przekonanie, że tradycja liberalna w Rosji przedrewolucyjnej była znacznie silniej

reprezentowana, niż przyjęło się uważać. Chociaż zaniedbanie norm prawnych w Rosji dokonało się w imię wyższych żądań i celów, tak czy inaczej nie można mówić o stanowczym „nihilizmie prawnym" w oświeconym społeczeństwie rosyjskim przełomu XVIII i XIX wieku. Rosja przedrewolucyjna miała swój wkład w liberalizm i w liberalną filozofię prawa. Boris Cziczerin (1828–1904) został przedstawiony przez Walickiego jako najbardziej konsekwentny przedstawiciel klasycznego liberalizmu na wschód od Niemiec.

Sprawy uległy zmianie w ostatnich 25 latach XIX wieku na skutek odgłosów kryzysu „światopoglądu prawniczego", do którego doszło na Zachodzie. Na początku XX wieku idee liberalizmu znalazły najbardziej wyrazistą formę w programie „kadetów" (konstytucyjnych demokratów). Jak zauważył Walicki, specyfika rosyjskiego liberalizmu polega na tym, że jest on społeczny, egalitarny. Ma podobne cele jak rosyjski wariant wolnomularstwa, dlatego te dwa ruchy ideowe wchodzą w relację (→ oświecenie). Rosyjscy masoni również wyznają idee równości społecznej wywodzącej się z przekonania o równości przed obliczem Boga, a nie z koncepcji prawa naturalnego charakterystycznej dla europejskich teorii społecznych. O politycznej syntezie rosyjskiego liberalizmu i wolnomularstwa świadczy fakt, że w skład rządu tymczasowego Aleksandra Kierenskiego wchodzili niemal sami masoni. Pisarka Nina Bierbierowa zwróciła uwagę, że podczas pierwszej wojny światowej masoni byli członkami absolutnie każdej organizacji w Rosji.

W pokoleniu myślicieli, którzy zostali zmuszeni do emigracji po roku 1922, teorie liberalno-konstytucyjne formułowali m.in. Paweł Nowgorodcew (1866–1924), Bogdan Kistiakowski (1868–1920) oraz Polacy Leon Petrażycki (1867–1931) i Sergiusz Hessen (1887–1950).

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności: romantyczna i liberalna*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2010, nr 100, s. 155–189; Clune M., *What Was Neoliberalism?*, „Los Angeles Review of Books", 26 II 2013, https://lareviewofbooks.org/article/what-was-neoliberalism; Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994; Hayek F. A. von, *The Principles of a Liberal Social Order*, „Politico" 1966, vol. 31, No. 4, p. 601–618; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 216–224; Kołakowski L., *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012; Mises L., *Liberalizm w tradycji klasycznej*, przeł. Sz. Czarnik, Kraków 2015; Nozick R., *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 2010; Plamenatz J., *Liberalism*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, t. 3, 1974, http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist3.xml;chunk.id=dv3-07;toc.depth=1;toc.id=dv3-07;brand=default; Pipes R., *Russian Conservatism and Its Critics: a Study in Political Culture*, New Haven 2005; Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012; Ruggiero G., *The History of European Liberalism*, Boston 1927; Walicki A., *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1992; Берберова Н., *Люди и ложи. Русские масоны XX столетия*, Москва 1997.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Liberalizm
(Grecja)

Początków liberalizmu w świecie greckojęzycznym można się doszukiwać w przyjmowaniu przez nowogreckich intelektualistów idei liberalnych, do czego dochodziło począwszy od XVIII wieku. Wołanie o wolność – osobistą, polityczną, religijną i gospodarczą – głównych rzeczników europejskiego oświecenia, takich jak John Locke, Wolter i inni, silnie oddziaływało na pewne grupy nowogreckiej inteligencji i społeczeństwa, które żyły wyobrażeniami o uwolnieniu Greków spod władzy imperium osmańskiego, o emancypacji intelektualnej i kulturalnej zrywającej z zabobonem i obskurantyzmem, jak również o rozwoju gospodarczym. W ten sposób pochodzące z Zachodu idee liberalne przeniknęły do piśmiennictwa głównych przedstawicieli neohellenistycznego oświecenia. Na przykład wybitny grecki działacz oświatowy Ewjenios Wulgaris, pierwszy tłumacz dzieł Woltera na język grecki, stał się czołowym głosicielem tolerancji religijnej, na co zwracał uwagę m.in. Paschalis Kitromilidis w książce *Enlightenment and Revolution* (2013).

Za zachodnimi ideami liberalnymi opowiedział się zdecydowanie w dziele *Deklaracja praw człowieka* również jeden z głównych prekursorów ideologicznych greckiego powstania Rigas Fereos (1757–1798). Radykalnie kwestionując polityczne, społeczne i intelektualne status quo dominujące w Europie Południowo-Wschodniej, twierdził, że wolność jest prawem naturalnym, w szczególności zaś wymienił jako fundamentalne prawa człowieka wolność myśli, religii, mowy, zgromadzeń, a także wolność prasy.

Po przeciwnej stronie stanęły kręgi konserwatywne oraz grecka Cerkiew prawosławna, pełne obaw przed rozpowszechnianiem zachodnich idei liberalnych wśród Greków i wywrotowymi następstwami tego procesu. Na przykład Atanasios Parios (1721–1813), odrzucając wprost twierdzenia Rigasa, dowodził, że ludzie nie urodzili się wolni i akcentował zagrożenie, jakie stanowią dla chrześcijaństwa współczesne poglądy świeckie pochodzące z Zachodu (P. Kitromilidis, *Neoellinikos Diafotismos*, 1996).

Pomimo to wartości liberalne wciąż były entuzjastycznie propagowane przez orędowników neohellenistycznego oświecenia, przede wszystkim zamieszkałego w Paryżu Adamandiosa Koraisa (1748–1833). U podstaw jego wizji społeczeństwa greckiego legły wolność opinii i wyznania oraz zniesienie uprzywilejowania społecznego. Zamiar wprowadzenia liberalnego systemu politycznego opartego na modelu zachodnioeuropejskim i północnoamerykańskim znalazł następnie odzwierciedlenie w pierwszych dokumentach konstytucyjnych z czasów powstania greckiego (1821–1830). Ostatecznie jednak te liberalne dążenia zostały udaremnione, kiedy – zgodnie z tendencją w Europie przywracającej dawny porządek – w roku 1831/1832 w Grecji została wprowadzona monarchia absolutna.

W dziesięcioleciach po powstaniu greckim – gdy dominującą ideologią w greckim państwie stał się irredentystyczny nacjonalizm – liberalizm dalej tracił wpływy, a aresztowania myślicieli odrzucających ortodoksję, np. Teofilosa Kerisa (1784–1853), unicestwiły ideał tolerancji religijnej. W XIX wieku system polityczny w Grecji był stopniowo liberalizowany. W latach 1843–1844 powołano rząd konstytucyjny, a w latach 1862–1864 wprowadzono najbardziej liberalną konstytucję w Europie tamtych czasów. Utworzenie zachodnich, liberalnych instytucji politycznych w społeczeństwie zupełnie na to nieprzygotowanym spowodowało jednak dysonans, który zaważył w pewien sposób na całej historii Grecji XX wieku.

Kitromilidis P., *Ideologika Reumata kai Politika Aitimata: Prooptikes apo ton Elliniko 19o Aiona*, w: D. G. Tsaousis (ed.), *Opseis tis Ellinikis Koinonias tou 19ou Aiona*, Athēna 1984, 23–38; Kitromilidis P., *To Orama tis Eleutherias stin Elliniki Koinonia*, Athēna 1992; Kitromilidis P., *Neoellinikos Diafotismos*, Athēna 1996; Kitromilidis P., *Enlightenment and Revolution*, Cambridge (Mass.) 2013; Tassopoulos I. A., *Constitutionalism and the Ideological Conversion to National Unity under the Greek Constitution of 1864*, w: A. Frangoudaki, C. Keder (eds), *Ways to Modernity in Greece and Turkey*, London 2007, p. 9–25.

Michail D. Konaris (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

NARÓD

W kulturach europejskich w XIX wieku rozpowszechniło się pojęcie „nacji" na określenie wspólnoty politycznej i ekonomicznej, zbudowanej na języku, wspólnej przeszłości, religii, kulturze, a nade wszystko – jak tego chciał Hegel – państwie. Leksem ten pochodzi od łacińskiego słowa *natio* używanego pierwotnie w odniesieniu do plemion barbarzyńskich (E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, 1992).

W językach europejskich funkcjonują też inne leksemy, których znaczenie – choć zbliża się do semantyki „nacji" – zachowuje również bardziej archaiczne pokłady sensu. I tak na przykład słowiańskie słowo „naród" odsyła do wyobrażenia o pierwotnym związku krwi między członkami wspólnoty należącymi (zgodnie ze źródłosłowem) do tego samego rodu. W językach południowo- i wschodniosłowiańskich leksem ten ma też znaczenie „lud", co sprawia, że przywołuje ten sam zespół skojarzeń, co niemieckie *Volk.* W ujęciu Johanna Gottfrieda Herdera służy określeniu naturalnej wspólnoty ludzi posługujących się tym samym językiem i mających wspólnego ducha – *Geist*.

Peter Burke w rozprawie *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978) wskazał intelektualistów jako autorów pojęcia „nacja", które – wraz z towarzyszącą mu ideologią – narzucili ludowi/narodowi.

„Nacja"/„naród" to efekt długiego i skomplikowanego procesu rozwoju historycznego w Europie. Jej początki związane są z rewolucją francuską, kiedy to w walce ze starym reżimem na tle nastrojów rewolucyjnych i liberalnych ujawniło się pragnienie stworzenia nowego podmiotu historii, różnego zarówno od poddanych imperium, jak i od wiernych Kościoła. Połączenie obywateli w nową wspólnotę – nację – wpisuje się w walkę oświecenia z tradycjonalizmem. W ten sposób uczucie narodowe i liberalizm okazują się ze sobą splecione od samego początku, chociaż w XX wieku są sobie przeciwstawiane.

Francuska i niemiecka koncepcja nacji

Niemiecki historyk Friedrich Meinecke (1862–1954) w książce *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* (1907) wyróżnia dwa typy nacji – państwowy i kulturowy. Pierwszy bazuje na wspólnej przeszłości politycznej i konstytucji, drugi – na wspólnym dziedzictwie kulturowym mimo braku tradycji państwowych. Pierwszy wyraża rozumienie francuskie, drugi – niemieckie.

Cechą charakterystyczną koncepcji francuskiej jest idea suwerenności narodu (Jean-Jacques Rousseau), woli politycznej, a także przesunięcie na dalszy plan kwestii

dziedzictwa kulturowego i zasady etnicznej. I tak na przykład w znanym wykładzie *Qu'est-ce qu'une nation?*, wygłoszonym na Sorbonie 11 marca 1882 roku, Ernest Renan (1823–1892) twierdzi, że nowoczesny naród jest „historycznym rezultatem całej serii faktów, które są ze sobą zbieżne i uzyskują wspólny sens. Taka jedność była realizowana przez dynastię, jak we Francji, lub była wyrazem powszechnej woli prowincji, jak w Holandii, Szwajcarii, Belgii, bądź wyrazem ducha powszechnego, zapóźnionego zwycięzcy samowoli feudalnej, jak widać to na przykładzie Włoch i Niemiec. Zawsze głęboka *raison d'être* kieruje tymi formacjami".

Niemiecka koncepcja zbudowana jest na zasadzie organicystycznej, zgodnie z którą kultury są organizmami (Johann Gottfried Herder, Johann Gottlieb Fichte), czyli akcent zostaje położony na naturalność tych wspólnot. Teoria „organiczna" w rozumieniu nacji/kultury charakteryzuje również późne słowianofilstwo reprezentowane przez Nikołaja Danilewskiego.

W ujęciu innego znanego badacza tej problematyki – Ernesta Gellnera (*Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class*, 1991) naród stanowi szczególną formę połączenia kultury i państwa, możliwą w konkretnych warunkach politycznych, tak więc dopiero jego pojawienie się warunkuje istnienie nacjonalizmu.

Francuski politolog Thierry Chopin w *Fédération et démocratie en Europe* (1999) wskazuje, że istnieją dwa podstawowe określenia narodu. Pierwsze wywodzi się z filozofii oświecenia i charakteryzuje się kilkoma łatwymi do wychwycenia elementami. W centrum stoi umowa społeczna jako forma dobrowolnego stowarzyszenia równych w prawach jednostek, które zgodziły się podporządkować wspólnemu prawu. Na pierwszym miejscu jest zatem wola i swoboda stowarzyszania się, na drugim natomiast kwestie wspólnego pochodzenia, historii i języka, pojętych jako podstawowa więź między członkami wspólnoty, która opiera się na poczuciu przynależności niemalże organicznej. Takie pojęcie narodu, woluntarystyczne, racjonalistyczne i konstruktywistyczne, odrzuca zagłębianie się w siebie, zamykanie wspólnoty ze względu na przeszłość, w której można jakoby odnaleźć powody dla wzniosłości i mesjanistycznych ambicji.

Drugie pojęcie narodu, przeciwnie, ma charakter „substancjalistyczny" i opiera się na koncepcie wspólnego pochodzenia, a nie na pragnieniu dobrowolnego stowarzyszenia. Akcent pada na ducha wspólnotowego, wyobrażenie wspólnoty jako żywego organizmu. Umożliwia to podkreślanie różnic między poszczególnymi „żywymi organizmami". W tym ujęciu „naród" to forma „naturalnej" wspólnoty, która wyłoniła się w toku wspólnej historii i współdzielonej tradycji.

Filozofia oświecenia francuskiego wraz z wyobrażeniem człowieka jako istoty uniwersalnej otwiera drogę dla kosmopolityzmu (jako antidotum wypaczonego uczucia narodowego, o którym wspomina na przykład Helwecjusz).

W tym względzie oświecenie niemieckie broni pozycji przeciwnych. W *Die Reden an die deutsche Nation* (1808) Fichte przedstawia naród jako objawienie Boskości. To całość składających się na społeczeństwo ludzi, którzy stale stwarzają samych siebie, zgodnie z prawem rozwoju przebywającej w nich Boskości. To pierwotna wspólnota łączy się i ze światem wiecznym, i z doczesnym. Esencjalizm ujawnia się tutaj właśnie w idei pierwotności charakteru narodowego, w którym objawiła się Boskość.

Kryteria wyodrębnienia narodu: język narodowy, pamięć wspólnej przeszłości, przynależność etniczna, przynależność rasowa, przynależność religijna, specyficzna kultura, specyficzna mentalność („dusza narodowa"), jedność terytorialna itd. Relatywizm kryteriów.

Francuska badaczka Anne-Marie Thiesse (*La création des identités nationales. Europe XVIIIe–XXe s.*, 1999) stwierdza, że lista symbolicznych i materialnych znaków, które powinien koniecznie mieć każdy naród, jest wyraźnie ustalona: to historia utwierdzająca związek z wielkimi przodkami, bohaterowie wcielający narodowe cnoty, język, zabytki kultury, folklor, święte miejsca, typowa dla krajobrazu specyficzna mentalność, oficjalne symbole, czyli hymn i flaga, a także cechy wyróżniające: stroje, kuchnia lub emblematyczne zwierzę. Inwentarz pełny służy jako źródło legitymizacji.

Erik Hobsbawm wskazuje, że definicje narodu bazują zazwyczaj na wspólnocie języka, przynależności etnicznej, specyfice kultury itd. oraz kombinacji tych elementów. Jednak kryteria te same w sobie są nieostre, niejednoznaczne i w tym sensie niepewne. Dlatego też najbardziej akceptowalna ma być pozycja agnostyczna. W ten sposób brytyjski historyk potwierdza punkt widzenia Ernsta Gellnera, który mówi o konstruowaniu, świadomym wytwarzaniu i inżynierii społecznej w procesie tworzenia (się) narodu. Badacz ten w dziele *Nations and Nationalism* (1983) krytykuje popularny pogląd, że naród jest „stanem naturalnym". Komentując *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* (1814), dzieło Adelberta von Chamisso, Francuza, która wyemigrował do Niemiec, nie zgadza się ze stwierdzeniem, że człowiek bez narodu to człowiek bez cienia. Według niego iluzją jest pogląd, że naturalną rzeczą jest posiadanie przez człowieka narodowości, jako że i naród, i państwo są bytami przygodnymi, a nie powszechnymi i koniecznymi.

Uznanie przynależności narodowej za swoisty fakt kulturowy jest charakterystyczne zwłaszcza dla teoretyka wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1983), który widzi w narodzie wyobrażoną wspólnotę polityczną. We wszystkich wspólnotach więzi między członkami są nie tylko bezpośrednie, ale też zapośredniczone, czyli istnieją w wyobrażeniu (np. kontaktowanie się ze zmarłymi z rodu), tak więc naród nie stanowi wyjątku. Jako wspólnota wyobrażona jest ograniczony (nawet radykalny nacjonalizm nie wyobraża sobie, że własny naród obejmie cały świat). Wyobrażony jest przy tym jako suwerenny, pojęcie to powstało w czasach, kiedy oświecenie i rewolucja podważyły legitymizację uświęconych, hierarchicznych monarchii dynastycznych.

Dzisiejsze badania społeczno-krytyczne nad zjawiskiem narodu (za Andersonem) akcentują element w y o b r a ż a n i a i angażują się w dekonstrukcję. Niemniej już Renan wskazywał na niejasności wokół rzekomo twardych składników nacji.

I tak na przykład w odniesieniu do r a s y (o ile rasa staje się pojęciem centralnym dla nauk społecznych w XIX wieku, a ponadto jest jednym z najbardziej eksploatowanych kryteriów „czystego narodu" w XX wieku, znajdując się u podstaw rasistowskiego narodowego socjalizmu) Renan jest przekonany, że nie istnieją czyste rasy, tak więc oparcie na nich polityki to czysta chimera. „Najszlachetniejsze" kraje – np. Anglia, Francja i Włochy – to te, w których krew jest najbardziej wymieszana. Złudzeniem jest również czystość rasowa w Niemczech. Badanie rasy może mieć znaczenie dla uczonego, ale w polityce nie ma na nie miejsca. W tym kontekście Renan analizuje również możliwe kryteria formowania się pojęcia nacji i wskazuje na ich niepewność. Takim kryterium jest zarówno religia, jak i język narodowy, ostatecznie przecież w y n a l e z i o n y.

Nacjonalizm

Najogólniejsza definicja nacjonalizmu głosi, że jest to ideologia polityczna, która podkreśla nadrzędność własnego narodu. Do dyskursu naukowego pojęcie to wchodzi najprawdopodobniej dzięki książce amerykańskiego historyka Carltona Hayesa *The Historical*

Evolution of Modern Nationalism (1931), gdzie wyróżnionych zostało sześć typów nacjonalizmu: humanistyczny, jakobiński, tradycyjny, liberalny, integralny i ekonomiczny.

Uznany za ojca kulturowego nacjonalizmu Johann Gottfried Herder wprowadził natomiast pojęcie *Volksgeist.* „Duch narodu" jest wyrazicielem specyfiki kulturowej każdego narodu jako podmiotu rozwoju historycznego. W „kulturze narodowej" zawiera się narodowość (*Volk*), wykształcenie (*Bildung*), język i inne elementy formujące jej całościowy charakter. Zarówno Herder, jak i myśl romantyczna stymulują pojawienie się nacjonalizmu.

Ernest Gellner w *Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class* (1991) początki nacjonalizmu – protonacjonalizm – widzi w filozofii romantyzmu, która apelowała o dowartościowanie elementu organicznego jako podstawowej zasady życia i dlatego faworyzowała kulturę ludową, przeciwstawiając ją wyobcowującym mechanizmom życia miejskiego. W tym ujęciu nacjonalizm byłby buntem wsi przeciw kosmopolityzmowi miasta. Tak pojęty ma niewątpliwie wymiar antyintelektualny, co najbardziej wymowny wyraz znajduje w nazistowskiej doktrynie *Blut und Boden* ('krew i ziemia'). Jak wskazuje Gellner, przenika go również biologizm: „Uważano, że dobór naturalny odkrywa drogę ku zdrowiu i doskonałości, o ile uniwersalizm, bezkrwisty kosmopolityczny indywidualizm i współczucie prowadzą do jakiegoś rodzaju monstrum i patologii. Przy tym zakładano, że dobór naturalny działa głównie nie na poziomie jednostek i nie na poziomie ludzkości w ogóle, a na poziomie narodów, które coraz bardziej przypominają jednostki biologiczne".

Przedłożone przez Gellnera rozumienie idei nacjonalizmu (jako przydawania sztucznej wspólnocie pozorów naturalności, a terytorium narodowemu – rodzimości) opiera się na dwóch filarach – narodu i państwa, w czym nawiązuje do heglowskiego konceptu narodów historycznych.

Za kluczowy moment w rozwoju nacjonalizmu historycy uważają ruch narodowy w XIX wieku, który stawiając sobie za cel samookreślenie się wspólnot etnicznych, apelował z jednej strony o stworzenie kultury narodowej, z drugiej – w planie politycznym – o prawa obywatelskie i niepodległość. Należy jednak zaznaczyć, że ruchy narodowe nie są nacjonalistyczne w zwyczajowym sensie tego słowa.

Apogeum europejski nacjonalizm osiągnął w latach 1918–1950, kiedy doszło do scementowania jego sojuszu z rasizmem. W tym kontekście ważnym fenomenem jest sport jako czynnik wychowania narodu przez państwo, czyli odrodzenie tradycji wychowania patriotycznego przez wychowanie fizyczne, ufundowanej przez niemieckiego pedagoga Friedricha Ludwiga Jahna. Wymownym przykładem jest tu czeski ruch Sokol. Jako narzędzie narodowej samoafirmacji sport był eksploatowany zwłaszcza w okresie międzywojennym.

Rasizm

W czterotomowym dziele poświęconym filozofii historii Johann Gottfried Herder kładzie nacisk nie tylko na specyfikę różnych kultur, ale i na swoiste cechy psychiczne poszczególnych ras. W ten sposób ludzka natura okazuje się „rozbita" na kilka typów człowieka, każdy z nich jest pojęty w ten sam antyhistoryczny, znamienny dla oświecenia sposób. Cechy psychiczne są niezmienne, tak więc nawet jednostka wychowana w środowisku innej rasy w pełni zachowa pierwotny, a więc charakterystyczny dla własnej rasy obraz psychiczny.

Z powodu tego substancjalistycznego poglądu Herdera czasami obwinia się, że jest prekursorem nazizmu, czyli powstałej w Niemczech w latach 20. i 30. XX wieku ideologii totalitarnej opierającej się na nacjonalizmie, rasizmie i antysemityzmie. Jednak to nie on jako „ojciec antropologii" (tak go nazywa Robin George Collingwood) wniósł wkład w rasizm. „Wina" leży po stronie innych myślicieli. W XVIII wieku pod pojęciem rasy rozumie się „szlachetny gatunek". Nowy sens zyskuje ono dopiero w poglądach hrabiego Josepha Arthura de Gobineau, który w dwutomowym dziele *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853 i 1855) zastosowuje je do człowieka i stwierdza, że mieszanie ras prowadzi do ogólnej degradacji. Autor ten jest też twórcą teorii nadrzędności rasy aryjskiej. Dalsza zaś ideologizacja i mitologizacja pojęcia to dzieło m.in. Alfreda Rosenberga (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 1930).

Postnacjonalizm

W 1998 roku amerykański socjolog Mohammed Bamyeh w debacie z Benedictem Andersonem na temat przyszłości nacjonalizmu w epoce globalizacji stwierdził, że rozpoczęła się epoka postnacjonalizmu, przy czym jego korzenie sięgają ładu w Europie po drugiej wojnie światowej. Bamyeh wskazał cztery typy postnarodowych solidarności: duchowe, materialne, humanistyczne i życiowo-emancypujące.

Religia i nacjonalizm

Związek między religią i nacjonalizmem jest dziś kwestią wyjątkowo aktualną, ale w tym miejscu zostanie omówiony jedynie w kontekście chrześcijaństwa. O ile podstawowym wyzwaniem dla zachodniego chrześcijaństwa jest zanurzenie w świecie świeckim i zagadnienie granic indywidualizmu, liberalizmu itd., o tyle kluczowym problemem prawosławia – zwłaszcza w społeczeństwach byłego bloku wschodniego – jest jego utożsamienie z nacjonalizmem. Być prawosławnym często znaczy być Rosjaninem, Bułgarem, Serbem, Rumunem itd., i na odwrót. Przynależność etniczna i prawosławna są wzajemnie wymienialne. Stanowi to cechę charakterystyczną społeczeństw całego regionu.

Przenikanie etnofiletyzmu i nacjonalizmu do prawosławia jest przedmiotem refleksji wielu współczesnych teologów (np. metropolity Pergamonu Jana Zizioulasa – *The Orthodox Church and the Third Millennium*, 1999), którzy zauważają, że idea autokefalii zaczęła służyć wykorzystywaniu Cerkwi do realizowania interesów państwowych lub narodowych, co jest naruszeniem zasad chrześcijańskich.

Innym rodzajem związku między nacjonalizmem i religią jest reakcja antychrześcijańska polegająca na rewitalizacji czy też wynajdowaniu rodzimych tradycji przedchrześcijańskich. Przykładem takiego pogańskiego nacjonalizmu jest rodzimowierstwo (ros. *родноверие*) – kult własnego boga/bogów.

Rosyjski mesjanizm narodowy

U podstaw ideologii mesjanistycznej leży wyobrażenie o wyjątkowej bliskości danego narodu i Boga. W przypadku rosyjskim fundamentem jest wizja „rosyjskiego Chrystusa". Po upadku „drugiego Rzymu" – Konstantynopola Moskwa zaczyna się prezentować jako

„trzeci i ostateczny Rzym", jedyne schronienie prawowitej wiary i prawdziwej pobożności. Według historyka Wasilija Kluczewskiego najważniejszą osobliwością rosyjskiego społeczeństwa jest przekonanie o jedynym prawdziwym rozumieniu Boga jako własnego, rosyjskiego, nienależącego do nikogo innego, nikomu innemu nieznanego. Fiodor Dostojewski, typowy wyraziciel rosyjskiego mesjanizmu narodowego, słowami swojego bohatera Szatowa z powieści *Бéсы* (1871–1872) buduje wizję narodu rosyjskiego jako narodu-teofora. Tym mesjanizmem jest przeniknięte zarówno słowianofilstwo, jak i poglądy Władimira Sołowjowa, który identyfikuje rosyjskie chrześcijaństwo w obrazie nieumierającego apostoła Jana (*Краткая повесть об антихристе*, 1899–1900).

Rosyjską myśl religijno-filozoficzną cechuje płynne rozumienie narodu (*народность*). Według Władimira Sołowjowa idea rosyjska jest ideą religijną; naród nie jest tym, co sam o sobie myśli w czasie, lecz tym, co myśli o nim Bóg w wieczności (pierwotnie – w 1888 roku – wydana po francusku *Русская идея*, 1911). Natomiast Nikołaj Bierdiajew w dziele *Философия неравенства* (1923) bezosobowemu kosmopolityzmowi marksistowskiemu przeciwstawia pojęcie narodu jako fenomenu mistycznego, którego istnienie w świadomości narodowej i życiu narodowym ma podstawę religijną. Przyłączając się do myślicieli określających naród jako jedność historycznego losu, rosyjski filozof daleki jest od wyobrażeń o narodowej wyższości lub czystości rasowej. Narodowy mesjanizm – rosyjski, polski, żydowski itd. – komentuje jako pochodzący z danej idei narodowej.

Kulminacja rosyjskiego nacjonalizmu przypada na okres przed pierwszą wojną światową, kiedy pasożytował na ówczesnym kryzysie politycznym. Po wojnie jednym z oryginalnych ruchów narodowych był euroazjatyzm.

Alternatywę dla nacjonalizmu zaoferował bolszewizm. Pogląd Lenina na problem narodu był jednoznaczny. Rosja została przezeń nazwana „więzieniem narodów" i tę sytuację należało zmienić, przeciwstawiając się „socjalistycznym szowinistom" pochodzącym z lewego „obozu". Punkt widzenia klasy robotniczej przeciwstawiany jest każdemu zniewoleniu ze strony nacjonalistów, formułowane są też apele o nowe wychowanie – w duchu pełnej narodowej równości i braterstwa. Równocześnie jednak sakralizacji ulega → rewolucja. Jest przedstawiana jako droga do zbawienia na wzór chrześcijańskiego eschatonu. Naród radziecki jako naród rewolucji zostaje przebóstwiony – w ten sposób rosyjski mesjanizm przekształca się w mesjanizm proletariacki, o czym pisał już Bierdiajew w *Истоки и смысл русского коммунизма* (1937).

Ten kult narodu radzieckiego rozpowszechnia się po zakończeniu drugiej wojny światowej także w pozostałych krajach obozu socjalistycznego, gdzie pod pojęciem „patriotyzmu socjalistycznego" rozumiana była miłość nie tylko do ojczyzny, ale i do „kraju wielkiego narodu radzieckiego". W okresie „socjalizmu państwowego" oficjalnym stanowiskiem był internacjonalizm, wolność narodowego samookreślenia itd. W rzeczywistości jednak, zwłaszcza od lat 30. XX wieku, do komunistycznej ideologii przenikały idee nacjonalizmu, tak że ostatecznie zawarły one trwały sojusz. Po upadku Związku Radzieckiego kwestia narodowa zyskała znaczenie pierwszorzędne i to nie tylko w związku z nastrojami w jego byłych krajach członkowskich. W rosyjskiej przestrzeni społecznej funkcjonują różne warianty nacjonalizmu: neoeuroazjatyzm, narodowy bolszewizm, nacjonalizm prawosławny itd.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997; Bamyeh M. A., *Postnationalism*, „Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies" 2001, 3/2, p. 7–24; Bierdiajew M., *Filozofia nierówności: listy do nieprzyjaciół: rzecz o filozofii społecznej*, Kęty 2006; Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Kęty 2005; Burke P., *Popular Culture in Early Modern Europe*, Farnham 2009; Fichte J. G., *Mowy do narodu niemieckiego*, w: J. G. Fichte,

Zamknięte państwo handlowe i inne pisma, Warszawa 1996; Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991; Gellner E., *The Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class*, w: *Mapping the Nation*, ed. G. Balakrishnan, London 2012; Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku: program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko--polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 268–280; Renan E., *Co to jest naród?*, w: *Być w narodzie: Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, red. L. Zdybel, Lublin 1998; Sołowjow W., *Rosyjska idea*, „Sprawy Wschodnie" 2006, z. 3, s. 93–113; Ленин В., *Националният въпрос в миналото и сега*, София 1930; Сталин Й., *Марксизм и национальный вопрос*, w: Й. Сталин, *Сочинения*, т. 2, Москва 1946; Тиес А., *Създаването на националните идентичности. Европа XVIII–XIX век*, София 2011; Трубецкой Е., *Старый и новый национальный мессианизм*, „Русская мысль" 1912, 3;

Nina Dimitrowa (tłum. *Ewelina Drzewiecka*)

Naród
(Grecja)

Termin „naród" (*το έθνος*) (sanskr. *sabha* 'wspólnota', 'zgromadzenie') definiuje grupę ludzi, którzy mają cechy wspólne (rasowe, religijne, kulturowe). W Piśmie Świętym używa się go w liczbie mnogiej (narody; *τα έθνη*) odnośnie do bałwochwalców. W tekstach z czasów imperium osmańskiego częściej można się natknąć na sformułowanie „ród" (*γένος*) przywodzące na myśl „narodziny" (*γέννηση*), „pokolenie" (*γενεά*), „pochodzenie" (*καταγωγή*), „zgromadzenie" (*προέλευση*), „rasę" (*φύλο*). Poprzedzone często epitetem „nieszczęsny", wyrażenie „ród Romajów" (*το γένος των Ρωμαίων*) zawierało konotację religijną i określało prawosławnych poddanych imperium osmańskiego podległych Patriarchatowi Ekumenicznemu, dla których turecka niewola miała być karą za popełnione grzechy.

Pomimo to Romajów, których nazwa sugerowała, że są potomkami poddanych Cesarstwa Wschodniorzymskiego, cechowała świadomość pochodzenia od starożytnych Greków; przetrwała ona cały okres osmański zarówno w tekstach ludowych/popularnych, (np. w *Filadzie o Aleksandrze Wielkim*), jak i naukowych, inspirowanych prądami humanizmu i oświecenia. Pod koniec XVIII wieku, w okresie rozkwitu idei oświeceniowych, terminu „ród" (nasz), podobnie jak „naród" (nasz), używało się bez zaimka. Pod wpływem *Wielkiej encyklopedii francuskiej* fanariota Dimitrios Katardzis upolitycznił znaczenie terminu „naród", kładąc nacisk nie tylko na związki kulturowe (religię, język, historię), lecz również na współuczestnictwo zniewolonych Romajów w organizacjach politycznych imperium osmańskiego. „Naród" Katardzisa miał przywileje, prawa i przepisy kościelne, jak również licznych dygnitarzy w administracji osmańskiej. Idea narodowa, która kształtowała się w tamtym okresie, zakładała szacunek wobec innych etnosów imperium osmańskiego. Można to było zaobserwować zarówno w *Nowoczesnej geografii* (*Νεωτερική Γεωγραφία*) Daniila Filipidisa i Grigoriosa Konstandasa, którzy często odwoływali się do bałkańskich etnosów, jak i w *Nowej politycznej konstytucji* (*Νέα Πολιτική Διοίκηση*) Rigasa Welestinlisa, gdzie republika grecka ustanowiona na wzór republiki francuskiej po zrzuceniu jarzma sułtana osmańskiego zjednoczy wszystkie bałkańskie etnosy (również Turków) pod grecką hegemonią kulturową, tworząc *république universelle*. Nowe rozróżnienia uwidoczniły się w publikacjach greckich patriotów, na

przykład w anonimowej *Greckiej nomarchii* (*Ελληνική Νομαρχία*). Opierając się na kryteriach socjologicznych i wartościach etycznych, autorzy wyróżnili w narodzie zamożnych i ubogich, niewykształconych, przesądnych, pysznych itd. W rozprowadzanych broszurach przedstawiciele warstwy uprzywilejowanej popierający podporządkowanie się władzom osmańskim starli się ze zwolennikami rewolucji francuskiej, którzy – stawiając za wzór oświecone narody Europy – domagali się wolności, postępu i szczęścia. Korais pisał we wspomnieniach (*Mémoire*; 1803): „Dès ce moment, la vanité nationale fit place à l'attitude d'un peuple qui sort de la barbarie (...) qui se prépare à devenir nation".

Przekształcenie narodu w podmiot polityczny dokonało się podczas powstania greckiego (1821). Toczone walki miały ukazać Greków w Europie jako naród waleczny i niezależny, odwołujący się do tradycji rewolucji francuskiej. Pomimo sprzeciwu Świętego Przymierza rządowi udało się wówczas przegłosować demokratyczną konstytucję, w której użyto terminu „Naród Greków" (*Έθνος των Ελλήνων*). W artykule 5. Konstytucji z Trojzeny (1827) podkreślono: „Suwerenność zawiera się w Narodzie; wszelka władza czerpie z niego i istnieje dla niego". Termin „państwo" (*κράτος*) nadal odnosił się do administracji imperium osmańskiego, natomiast termin „greckie zwierzchnictwo" (*Ελληνική επικράτεια*) określał zasięg terytorialny wpływów narodowych. Głównym kryterium decydującym o greckiej etniczności pozostało wyznanie chrześcijańskie, co znalazło potwierdzenie w ustaleniach Zgromadzenia Narodowego w Epidauros (1822): „Autochtoniczni mieszkańcy ziem greckich, którzy wyznają wiarę Chrystusową, są Grekami i bez żadnej różnicy otrzymują wszelkie prawa polityczne". Kryterium konfesji było szersze niż języka lub pochodzenia etnicznego, co ułatwiało wcielanie ludności heterogenicznej, jaka była niezbędna dla zdziesiątkowanego i pozbawionego systemu edukacji narodu, który dopiero co uzyskał byt polityczny.

Używany w tekstach termin „naród" (*έθνος*) miał wymiar prawny, dotyczył historycznej i cywilizacyjnej całości. Grecy sprzeciwiali się teorii Fallmerayera (1840) i – głównie za pośrednictwem historiografii (Zambelios, Paparigopulos) – próbowali udowodnić ciągłość greckiego narodu od starożytności do czasów współczesnych. Wymiar etniczny okazał się znacznie szerszy i silniejszy od państwowego, co doprowadziło do stworzenia konfliktogennego terytorium, na którym w XIX i na początku XX wieku dochodziło do konfrontacji rozwiniętych nacjonalizmów bałkańskich. Fundamenty pod rozwój nacjonalizmu greckiego stworzyła tzw. Wielka Idea (*Μεγάλη Ιδέα*), w myśl tej koncepcji naród otrzymał posłannictwo, by oswobodzić zniewolone terytoria hellenistyczne i rozpowszechniać kulturę europejską zarówno na Wschodzie, jak i na Bałkanach.

Δημαράς Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα [4]1985; Καταρτζής Δ., *Δοκίμια*, επιμ. Κ. Θ. Δημαράς, Αθήνα 1974; Σβορώνος Ν. Γ., *Το ελληνικό έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του Νέου Ελληνισμού*, προλεγόμενα: Σπ. Ι. Ασδραχάς, Αθήνα 2004; Βόγλη Ε. Κ., *«Έλληνες το γένος». Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων (1821–1844)*, Ηράκλειο 2012; Σκοπετέα Έ., *Το «πρότυπο» Βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880)*, Αθήνα 1988; Droulia L., *Towards Modern Greek Consciousness*, „The Historical Review / La Revue Historique", 1 (2004), p. 51–67; Gourgouris S., *Dream Nation. Entlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*, Stanford University Press 1996; Kitromilidis P., *Tradition, Enlightenment and Revolution*, Harvard University Press 1978; Sf[o]ini A., *De l'Empire ottoman à l'État grec: la formation du vocabulaire politique*, w: R. Katičić, J. Koder (red.), *'Herrschaft' und 'Staat'. Untersuchungen zum Zivilisationswortschatz im südosteuropäischen Raum 1840–1870. Eine erste Bilanz*, Wien 2004, p. 173–182.

Aleksandra Sfoini (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 3: Conservatism, Liberalism, and Nation

The third volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries/articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrarianism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Montenegro, Macedonia, Serbia, and Slovenia.

Volume 3 presents the three ideas – conservatism, liberalism and nation – that are at the foundations of the European political and cultural discourses of modernization and anti-modernization. The book contains many synthetically expressed original and source-based insights of scholars studying the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: Balkans, history of ideas, intellectual history, southern Slavdom, transfer, adaptation, globalization, modernization, political ideas, tradition.

(trans. *Jakub Ozimek*)